Algirdas Julius Greimas

LIETUVIŲ MITOLOGIJOS STUDIJOS



baltos lankos

Algirdas Julius Greimas

LIETUVIŲ MITOLOGIJOS STUDIJOS

Sudarė Kęstutis Nastopka

baltos lankos

UDK 293(474.5)
Gr 225

Knygos leidimą parėmė
Lietuvos Respublikos kultūros ministerija

Pirmasis leidimas

A.J. Greimas, *Apie dievus ir žmones. Lietuvių mitologijos studijos*, Chicago: Algimanto Mackaus knygų leidimo fondas, 1979.

A.J. Greimas, *Tautos atminties beieškant. Apie dievus ir žmones*, Vilnius–Chicago: Mokslas–Algimanto Mackaus knygų leidimo fondas, 1990.

Dailininkė Agnė Dautartaitė-Krutulienė

Viršelyje panaudoti Petro Repšio freskos „Metų laikai" fragmentai, fotografas Henrikas Sakalauskas.

Printed in Lithuania
ISBN 9955-584-78-5

TURINYS

Apie dievus ir žmones

Antras skyrius: AUŠRINĖ IR LAIMA

Trečias skyrius: APIE BITES IR MOTERIS

Ketvirtas skyrius: DIEVAI IR ŠVENTĖS

Penktas skyrius: DEIVILAI

Tautos atminties beieškant

Pirmas skyrius: SAKMĖ APIE ŠOVĮ, VĖLIŲ VEDLĮ

PIRMASIS LIETUVIŠKAS MİTAS, 1261 M.

Antras skyrius: DIEVAI VIEŠPAČIAI

Trečias skyrius: VELNIAS IR KALEVELIS

Ketvirtas skyrius: NAMŲ DIEVAI

Penktas skyrius: PERKŪNAS, PERGRUBIS IR ŠVENTAS JURGIS

Šeštas skyrius: SAULĖ – MARTI

Septintas skyrius: ŠTAI KĄ RUGELIS KALBĖJO

Baimės ieškojimas

Nebaigti tyrinėjimai

Priedai

Rodyklės

Apie dievus ir žmones

Lietuvių mitologijos studijos

Vilniaus Universitetui –
jo keturių šimtų metų sukaktuvių proga

PRATARMĖ

I. MITOLOGIJA KAIP OBJEKTAS

1. Mitologija kaip ideologija

Mitologijos kaip savarankios socialinių mokslų šakos susiformavimas surištas su Georges'o Dumézilio vardu: kova, kurią jis per ištisus dešimtmečius vedė prieš mitologijos mėgėjus, žiūrinčius į mitus kaip į lakios fantazijos meno kūrinius, prieš istorikus realistus, ieškančius mitinių faktų, o ne jų reikšmės, prieš įvairias filosofines teorijas, siūlančias vienu ypu keleto kategorijų pagalba išaiškinti visos žmonijos mitinį galvojimą, pasibaigė pergale, kuri galutinai įtvirtino šią tyrinėjimų sritį šeštoje mūsų amžiaus dekadoje.

Dumézilio išeities taškas labai paprastas – tai atitikmens tarp dieviškojo ir žmogiškojo pasaulių teigimas, į dieviškąjį pasaulį žiūrint tam tikra prasme kaip į žmogiškojo pasaulio, jo santvarkos, jo pagrindinių rūpesčių ir troškimų atspindį. Tyrinėdamas indoeuropiečių tautų religijas, jisai suformulavo hipotezę, pagal kurią tų tautų bendra socialinė struktūra randa savo atitikmenį dieviškojo pasaulio struktūroje ir dieviškųjų funkcijų pasidalinime. Kitaip sakant, tautos religija yra jos ideologija, kurios pagalba bendruomenė mąsto save pačią, žmonių tarpusavio santykius, joje pasireiškiančias prieštaraujančias jėgas, – visa tai suabsoliutindama dieviškame plane. Tuo būdu, pavyzdžiui, tris indoeuropiečių

visuomenei būdingas socialines klases – dvasiškių, karių ir žemdirbių bei piemenų – atitinka trys dieviškojo suverenumo sferos: dvasininkų klasę – kontraktualinio ir magiškojo suverenumo sfera, karių klasę – jėga paremtas suverenumas, o žemdirbių ir piemenų klasę – visokių „žemiškų gėrybių" – maisto, turto, sveikatos, grožio – šaltinio ir globos sfera.

Nesigilinant į šios teorijos atskirus komponentus – nežiūrint, ar toks suverenumo funkcijų paskirstymas bendras visoms mitologijoms, nestatant klausimo, ar dievų pasaulis tiesiogiai atspindi žmogiškąją santvarką, ar reikalingas papildomų mediacijų – reikia pabrėžti nediskutuojamą Dumézilio įnašo svarbą. Jo atlikti tyrinėjimai, patvirtinę pirmutines hipotezes, leidžia suprasti, (a) kad dievai ir kitos mitinės būtybės nėra žmogiškos „fantazijos" padariniai, o figūratyvinės priemonės žmonijos ir pasaulio prasmei ir tvarkai išsiaiškinti; (b) kad mitologinė galvosena nėra padrika ir atsitiktinė, o vyksta organizuotos dievų veiklos ir funkcijų sistemos rėmuose; (c) kad mitologija yra pašaukta išreikšti tiriamos visuomenės labai plačiai suprastą politinę ideologiją.

Iš tokios mitologijos sampratos išplaukia dar vienas, metodologiškai itin svarbus konstatavimas: mitologija nėra, kaip tai buvo įprasta manyti, vienos kurios tautos surinktų mitų kolekcija, o ideologinė struktūra, galinti pasireikšti bet kokia „literatūrine" forma. Ieškodamas, kaip komparatistas, mitinių struktūrų atitikmenų atskirose indoeuropiečių tautose, Dumézilis surado jas Romoje užrašytas kaip istorinius įvykius, Indijoje kaip epopėjos atskirus epizodus, Airijoje kaip legendas ir t.t. Kitaip sakant – ir tai apibūdina mokslinę mitologijos metodologiją – mitologiniai tyrinėjimai negali prasidėti nuo apriorinio „mito" kaip literatūrinio žanro definicijos nustatymo, pasakojimų, vadinamų „mitais", korpuso sudarymo ir to korpuso analizės, ko mus moko dar XIX a. išdirbtos mokslinio aprašymo procedūros: atvirkščiai, mitiniai pasakojimai yra tiktai vienas iš gausių šaltinių, kurių pagalba galima bandyti atstatyti mitines struktūras.

2. *Mitologija kaip filosofija*

Claude'as Lévi-Straussas visai kitoje srityje – Amerikos indėnų mitologijoje – pritaiko ir išplečia Dumézilio išdirbtą metodologiją, nors ir pasirinkdamas savo analizei skirtingą išeities tašką. Jo 1955 m. *Journal of American Folklore* paskelbtas straipsnis *The Structural Study of Myth* dažnai laikomas šios naujos mokslo šakos gimimo data. Peržvelgęs visiems žinomą Oidipo mitą, jis konstatuoja, kad kiekvienas mitas gali būti skaitomas dviem būdais: horizontaliai skaitant, jis atrodo kaip visiškai aiški, bet jokios prasmės neturinti pasaka; vertikaliai skaitant – t.y. pastebint, kad kai kurie semantiniai pasakojimo bruožai, nors ir skirtingomis figūromis išreikšti, nuolat kartojasi ir organizuojasi į tam tikras reikšmės struktūras – mitas yra nebeaiškus, sunkiai iššifruojamas, bet prasmingas tekstas. Mitologijos, kaip mokslo, uždavinys yra tad visų pirma išdirbti mitinių tekstų skaitymo metodus, kurių pagalba atsiskleis mitologija kaip visuma istorijų, kurias žmonija sau pasakoja, išsakydama tuo netiesioginiu būdu savo esminius rūpesčius, spręsdama visas kylančias filosofines problemas.

Nepaneigdamas Dumézilio, Lévi-Straussas išplečia tad jo iškeltą problematiką: ten, kur Dumézilis matė tiktai visuomeninės ideologijos išraišką, Lévi-Straussas įžiūri jau bendros kultūrinės filosofijos išsakymą. Turėdamas reikalą jau nebe su organizuotų religijų formomis, o su vadinamųjų archajinių bendruomenių mitologijomis, jisai išryškina jose tas pagrindines dimensijas, pagal kurias žmonija mąsto savo kultūrą. Štai kad ir perėjimas iš žalio maisto, būdingo visiems gyviams, į virtą ar keptą maistą, perėjimas iš nuogumo stovio į apsirengimą ar išsipuošimą – tai vis slenksčiai, kuriuos žmogus, paneigdamas savo prigimtį – natūrą, peržengia ir pasiekia kultūrą: tai visuotinės apmąstymo temos, sutinkamos turbūt kone visose mitologijose. Galima, žinoma, nesutikti su vienu ar kitu Lévi-Strausso teigimu ar išrodinėjimu, jo įnašas dar labiau išryškina tai, ką galima laikyti nūdiene mitologijos samprata – kad jinai yra žmonijai būdinga figūratyvinio mąstymo forma, sprendžianti pagrindines ideologines ir filosofines problemas.

Bandydamas atsakyti į klausimą, kodėl paviršutinis mitų skaitymas nesuprantamas, nors jų gili prasmė ir yra neabejotina, Lévi-Straussas siūlo tai išaiškinti kolektyvinės pasąmonės hipoteze. Turint galvoje, kad mitologijų sprendžiamos problemos yra universalios, kad figūratyvinės išraiškos priemonės, kaip ir kiekvienos etninės bendruomenės šnekamoji kalba, nors ir būdamos reliatyvios, nepriklauso nuo atskirų individų kaprizų, o sudaro bendrą tos visuomenės lobį, – mitinio pasakojimo forma perduodamas turinys cirkuliuoja tarp žmonių, nors pačios išraiškos formos ir ne visai suprantamos ar nebesuprantamos. Galima, žinoma, šią hipotezę priimti ar nepriimti – tai mitologijos metodų niekuo nepakeičia – lieka tiktai ta pati pagrindinė problema – mitų įskaitomumo problema. Mitinis tekstas, kaip ir bet koks kitas žmogaus pasakojimas, gali būti suprastas tik tada, kai jo adresatas turi savo dispozicijoje atitinkamą semantinį kodą, leidžiantį jam gautą tekstą iššifruoti. Kitaip sakant, norint suprasti mitus, nepakanka turėti gerą jų kolekciją, reikia dar susidaryti atitinkamą mitinį žodyną, padedantį juos išskaityti.

3. *Mitologija kaip kultūra*

Ši semantinio kodo problema pasirodo tad kaip būtina sąlyga galutiniam šios srities metodologijos susidarymui. Naujoji mitologų karta bando užtat grįžti prie Dumézilio, pagal kurį, kaip matėme, mitologija, kaip semantinė struktūra, yra nepriklausoma nuo tekstų – mitų, kurių pagalba ji išreiškiama. To pasėkoje mitologijos sąvoka dar labiau išplečiama, identifikuojant ją su bendruomenės kultūros, įrašytos į duotus laiko ir erdvės rėmus, visuma. Studijuodamas senovės graikų mitologiją, Marcelis Détienne'as nė kiek ne mažiau negu į mitinius pasakojimus kreipia dėmesį į ano meto „mokslines teorijas", žemės ūkio vadovėlius, botanikos ar zoologijos aprašymus, alimentarinį režimą, kvepalų ir brangakmenių naudojimą ir t.t., žiūrėdamas į šias sritis kaip į lokalines figūratyvines logikas, kurias naudoja mitinis mąstymas. Apversdamos Lévi-Strausso suformuluotą problematiką – pagal kurią mitologija

yra semantinio kodo pagalba išskaitoma mitų visuma – naujos šio mokslo tendencijos mitologiją identifikuoja su semantiniu kodu, galinčiu, reikalui esant, generuoti mitinius pasakojimus.

Nežiūrint šiuo metu mitologijoje pasireiškiančių įvairių tendencijų ir kai kurių metodologinių skirtumų – kurie yra tiktai šios mokslo šakos gyvybingumo ženklai – bendrosios jos bazės, pakankamai solidžios, lieka priimtinos visiems mitologams: mitologija yra bendruomenės kultūros išraiška; kaip kultūrinis tekstas, jinai gali ir turi būti skaitoma ir išaiškinama ją organizuojančios vidujinės sistemos, o ne iš išorės pasiimtų apriorinių kategorijų pagalba.

Šitoks schematinis ir gana paviršutiniškas pagrindinių šių dienų mitologijos bruožų nusakymas mums atrodė reikalingas tam, kad geros valios skaitytojas perspėtas iš anksto žinotų, kokiame epistemologiniame ir metodologiniame fone bandoma šioje knygoje aprašinėti mitinius reiškinius ir spręsti mitologines problemas. Nepageidautina, kad kritiškas žvilgsnis į autoriaus sugebėjimus ir jo kompetenciją būtų pretekstas pačiai mitologijai pasmerkti; nereikėtų, iš kitos pusės, kad mitologinės teorijos nepripažinimas – ar paprasčiausiai nepažinimas – tarnautų argumentu tyrinėtojo atliktus dalinius aprašymus ar lokalinius išaiškinimus atmesti. Skaitytojui, besidominčiam lietuvių tautosaka ir mitologija, žinančiam Jono Balio darbus ir nuopelnus šioje srityje, turėtų iš anksto būti aišku, kad jo pasisakymuose apie „mitologiją iš esmės" dėstoma mitologijos samprata, atitikdama XIX a. pseudofilosofinius ir pseudomokslinius šios rūšies svarstymus, nieko bendro neturi su per pastaruosius penkiasdešimt metų susiformavusia mitologija kaip atskira socialinių mokslų šaka.

II. LIETUVIŠKOSIOS MITOLOGIJOS PROBLEMOS

1. Etnologija ar kultūros istorija?

Taip plačiai suprasta mitologija prisistato kaip priemonė įvairių bendruomenių kultūroms tyrinėti. Norėdama aprašyti vadinamųjų archajinių, rašybos nepažįstančių visuomenių kultūras, jinai gali

būti laikoma viena iš etnologijos sričių. Domėdamasi senųjų, istoriškųjų kultūrų aprašymu – o tuo pačiu ir jų atstatymu – mitologija pasidaro vienu iš pagrindinių kultūros istorijos komponentų. Nors tai jos, kaip antropologijos – kaip žmogaus mokslo – esmės ir nepakeičia, jinai vis dėlto yra priversta šiais dviem atvejais naudoti kitokius priėjimo būdus, kitokią medžiagą ir šaltinius. Etnologinėje mitologijoje didelį vaidmenį vaidina tiesioginis tyrinėtojo – ar jo tarpininkų – santykis su gyva bendruomene, tuo tarpu istorinė mitologija turi pasitenkinti tiktai jau esama, nebepatikrinama medžiaga, šaltinių spragas bandydama užpildyti koherentiškomis hipotezėmis.

Šia prasme mūsų pasirinktas tyrinėjimų objektas yra mišrus. Lietuvių tautos mitologijai studijuoti medžiaga yra ir istorinė, ir etnografinė. Iš vienos pusės, tai rašytiniai šaltiniai: negausios užuominos apie pagonių religiją kaimyninių tautų XIII–XV a. – o vėliau ir Lietuvos – metraščiuose ir kronikose, žymiai gausesni XVI–XVII a. jau degraduotos religijos, apeigų ir papročių aprašymai. Iš kitos pusės, per visą XIX a. – ir iki šių dienų – gana kruopščiai rinkta etnografinė medžiaga, kurioje galima atpažinti dominuojančios religijos – krikščionybės rėmuose senųjų tikėjimų ir papročių liekanas.

Nereikia užmiršti tačiau, kad kiekvienas „medžiagos" rinkimas yra visados apsąlygotas tikslo, kurio vardan jis daromas: šis tikslas gali būti aiškiai išsakytas, pavyzdžiui, mokslinių hipotezių forma, bet jis gali būti ir implicitinis, nustatytas to meto dominuojančios ideologijos. Geros valios tautiečių pastangomis sudarytas etnografinis archyvas yra tad heterogeniškas, paklusnus net kelioms ideologinėms tendencijoms. Jau nuo Herderio ir Goethe's laikų puoselėtas „liaudies kūrybos" mitas vertė rinkėjus kreipti dėmesį į lietuvių tautosakos „grožį": iš čia, pavyzdžiui, gausios lyrinių dainų kolekcijos, reliatyviai maža bendro turinčios su mitologija ir senove. Kitas, jį sekęs – bet dažnai ir su pirmuoju susiliejęs – „liaudies kultūros", „liaudininkiškumo", kaip „tautos genijaus" išraiškos, mitas davė neblogus pasakų, patarlių, šventinių papročių rinkinius. Dominuojančios folklorinės teorijos – ypač tautosakos skirstymas į literatūrinius žanrus – favorizavo „didžiuosius" žanrus mažųjų sąskaiton.

Šios kelios pastabos anaiptol nenori mažinti etnografinės medžiagos svarbą, o tik atkreipti dėmesį į jos heteroklitinį pobūdį. Tai reiškia, iš vienos pusės, kad tik labai maža šios medžiagos dalis gali būti panaudota istoriniams mitologijos tyrimams. Iš kitos pusės, tokios rūšies archyvų eksploatacija negali neiškelti mokslo srities, kuriai ta medžiaga gali būti panaudojama, problemos: mokslas pasidaro iš savo objekto nustatymo ir savo metodų išdirbimo, bet ne iš to, kokia medžiaga jam yra atsitiktinai surinkta. Užtat ir turima medžiaga pasirėmus daromi XIX a. antrosios pusės kaimo buities aprašymai – su metiniame cikle besikartojančiais darbais ir šventėmis, su į kitą, gyvenimo, ciklą įrašytomis vestuvėmis, krikštynomis ir laidotuvėmis – gali būti laikomi priklausą uždarų, archajinių kaimo bendruomenių, būdingų visai to meto Europai, sociologijos sričiai. Rumunijos socialistinis režimas, palikdamas, tarsi kokį Amerikos indėnų rezervatą, nekolektyvizuotą ištisą itin senovišką Maramurešo kraštą, sudarė idealias sąlygas tokiai sociologijai klestėti.

Ši visai teisėta mokslinė sritis, žinoma, nieko bendro neturi su mūsų siūlomais mitologiniais tyrinėjimais. Nesusipratimas kyla tik tada, kai folkloristas-sociologas pretenduoja tuo pat metu būti ir žodinės literatūros kritiku, ir senosios lietuvių mitologijos aprašinėtoju: tai jau mokslinių „žanrų" sumaišymas.

2. *Mitologija ar religija?*

Kalbant apie lietuvių mitologiją, nereikia užmiršti, kad jinai įsirašo, kaip vienas iš ją sudarančių elementų, į bendrąją, palyginamąją indoeuropiečių tautų mitologiją. Tyrinėtojui iš to, žinoma, didelė nauda: mitinių struktūrų palyginamumas – t.y. galėjimas atpažinti tarp mitologijų esančius panašumus ir skirtumus – jam padeda susidaryti hipotezes, nusakančias, ko būtent jam reikia ieškoti, padeda taip pat ir iš žaidimais ar pokštais virtusių formų atstatyti senoviškus religinius ritualus ir t.t. Tačiau lietuvių mitologijos priklausomumas bendrai, platesnei mitologinei zonai tuo pačiu ir įpareigoja jos tyrinėtoją: Dumézilis, kaip minėjome,

atkreipė mitologų dėmesį į itin svarbią, indoeuropiečiams būdingą mitinio galvojimo dimensiją – į suverenumo ir išvis į pasaulį valdančių galių paskirstymo ideologiją. Aišku, kad tokios ideologijos nėra ko ieškoti XIX a. uždaros kaimo bendruomenės kad ir mitiniame galvojime. Suverenumo ideologija suponuoja palyginti išsivysčiusios tautinės visuomenės, pasidalinusios į socialines klases, buvimą. Kitaip sakant, jeigu religija vadinsime – nors tokia definicija ir nebūtina – specifinę mitologijos formą, pasižyminčią sistematizuotos ir hierarchizuotos ideologijos ir ją atitinkančių socialinių institucijų buvimu, tai lietuviškosios religijos buvimas ar nebuvimas priklauso nuo senosios lietuvių tautos, politiškai pasireiškusios savo valstybine organizacija, sampratos.

Problema yra rimtesnė, negu jinai iš paviršiaus atrodo. Pagal tautosakininkų-mitologų sluoksniuose vyraujančias nuomones, senovės lietuviai garbinę „dangaus kūnus", „sudievintas gamtos jėgas" ir kitokius panašius „fantazijos padarus": toks mitologijos supratimas nieko bendro neturi su tautine religija, kurią galima būtų palyginti su kitų indoeuropiečių tautų religijomis. Viduramžių Lietuvos istorijos sampratoje, iš kitos pusės, dar ne per seniai vyravo beklasės laisvų žmonių visuomenės, labai palaidos, beveik neegzistuojančios politinės organizacijos temos.

Paskutiniųjų laikų archeologiniai ir istoriniai tyrinėjimai didele dalimi atitaiso tokį primityvų senosios Lietuvos vaizdą. Archeologiniai kasinėjimai rodo visai etninės Lietuvos teritorijai būdingos materialinės kultūros – pasėlių, žemės ūkio įrankių ir bendrosios technologijos – suvienodėjimą, kuris leidžia spręsti apie intensyvią to meto žmonių ir gėrybių cirkuliaciją, galimą, kaip žinome, tik tada, jei minimali politinė organizacija garantuoja kelių saugumą: tai daviniai ir problemos, atitinką to pat laikotarpio Vakarų Europos iškilimą iš barbarijos ir viduramžių kultūros formavimosi pradžią. Tie patys tyrimai rodo ir kito, ne mažiau svarbaus, religinės revoliucijos proceso, nusitęsusio nuo VI iki X a., išsibaigimą: bendrų materialinės kultūros pagrindų susidarymą atitinka ir religinių formų, pasireiškusių visuotiniu lavonų deginimo įsigalėjimu, suvienodėjimas. Sovijaus ir Šventaragio mitai atitinka tad archeologijos patvirtintus istorinius faktus. Istorijos tyrimai, iš kitos

pusės, ima pamažu atskleisti ir lietuvių tautos socialinės ir politinės organizacijos pagrindus, leidusius jai išsivystyti į valstybinę formą: nors per daug bendra feodalizmo sąvoka ir neleidžia dar pramatyti lietuviškojo feodalizmo specifinių bruožų, tačiau jinai rodo to meto lietuvių tautą buvusią socialiai diferencijuotą ir hierarchiškai organizuotą vienetą. O tai ir sudaro socialinę bazę, leidžiančią įsivaizduoti lietuvių religiją panašią į kitas indoeuropietiško tipo religijas. Lietuvos valstybės ekspansija – net, tam tikra prasme, XIII ir XIV a. pasireiškęs lietuviškasis imperializmas, – sunkiai išaiškinami demografine ar ekonomine persvara, turėjo būti pagrįsti jau bent ideologiniu solidumu ir stangrumu: žiūrėdami į religiją kaip į ano meto ideologijos figūratyvinę išraišką, galime manyti, kad valstybės susidarymą ir jos išsiplėtimą turėjo atitikti ir tam tikras „religinio klestėjimo" periodas. Turint galvoje tokį ekonominį, socialinį ir politinį kontekstą, lietuviškosios mitologijos atstatymo ir aprašymo – kurio nekantriai laukia indoeuropeistai mitologai – reikalas yra pagrįstas ir aktualus.

3. *Istorija ir struktūra*

Pastaraisiais metais pasireiškusi archeologijos išdirbtų metodų pažanga, leidžianti atskirų padrikų elementų pagalba atstatyti ne įrankius, statulas ar pastatus, bet ištisas vietoves ir gyvenvietes, pagal kurias galima spręsti apie senovės miestus, jų socialinių, politinių ir religinių institucijų formas, turi neabejotinos įtakos ir bendrajai istorijos metodologijai. Analogiškai galima sakyti, kad ir istorijos rūkuose atpažįstamos mitologijos aprašymas yra ne kas kita, o rekonstrukcija, bandanti atskirų mitinių nuotrupų, išsimėčiusių šukių ir palaidų gabalų pagalba atstatyti koherentišką, organizuotą visumą. Tokia rekonstrukcija tačiau negali – ir nesiekia – atstatyti vieno kurio istorinio periodo visumos su jam charakteringais vidujiniais prieštaravimais ir jį sudarančiais heterogeniškais elementais. Mitologijos atstatymas reiškia ne daugiau negu vienos pasirinktos, logiškai sandarios, struktūrinės būklės aprašymą. Jeigu, pavyzdžiui, lietuviškąją atstatomą mitologiją galima dalinai

sutapdinti su Didžiosios Lietuvos Kunigaikštystės XIII–XIV a. religine ir dvasine kultūra, tai aišku, iš vienos pusės, kad to istorinio periodo metu Lietuvoje veikė ir kitos, skirtingos kultūrinės jėgos ir įtakos, o iš kitos pusės, kad tos pačios mitologinės struktūros dalines formas galima sutikti ir jau paviršutiniškai apkrikščionintoje XV–XVI a. Lietuvoje, kad mitinės atbrailos gali būti randamos ir etnografiniuose XIX a. šaltiniuose. Šv. Onos bažnyčia Vilniuje, pavyzdžiui, yra gotiška, nors jinai ir statyta jau tuo metu, kurio nebegalima laikyti gotikos amžiumi: gotikos konceptas ir istorinis gotikos periodas yra du skirtingi moksliniai objektai.

Dar daugiau: išraiškos plano panašumus ar skirtingumus reikia laikyti paviršutiniškais ir antraeiliais, jeigu po jais galima atpažinti semantinius tapatumus. Moteriškų rūbų formos ir dėvėjimo būdai, pavyzdžiui, gali keistis istorijos bėgyje: šie pasikeitimai gali būti vertinami kaip nereikšmingi, jeigu pats dėvėjimo principas – galėjimas rūbų pagalba atpažinti atskiras moterų amžiaus ir „stono" klases – lieka pastovus ir atitinka struktūrinius aprašomos kultūrinės sistemos reikalavimus. Kitaip sakant, mitologijos atstatymo galutinis tikslas – atkurti, nežiūrint figūratyvinių formų įvairumo ir kaitaliojimosi, autonomišką semantinį pasaulį. Kultūros istoriko akimis žiūrint, toks mitologo aprašytas semantinis pasaulis atitinka turbūt vadinamąją dominuojančią tos epochos ideologiją ar kultūrą.

III. METODOLOGINIAI RŪPESČIAI

Jeigu mitologija yra savotiška kultūrinė archeologija, tai metodai, kurių pagalba jinai atlieka savo kasinėjimus, turi padėti iš kelių atskirų šukių teoriškai atstatyti visą vazą, iš kelių išsilaikiusių mūrų – nubrėžti viso miesto planą. Kitaip sakant, metodologinėje plotmėje į kiekvieną užregistruotą mitinį faktą reikia žiūrėti kaip į integralinę dalį platesnės visumos, į kurią jis įeina. Kiekvienas mitinis objektas ar epizodas turi būti pretekstu išdirbti hipotetinį modelį, galintį išaiškinti ne tik tą objektą ar epizodą, bet ir kitus su juo surištus reiškinius. Mitologinė rekonstrukcija yra tad nuolatinis

hipotezių kūrimas, hipotezių, kurių patikrinimui, kaip ir kitose mokslo šakose, šiandien kaip kriterijai tepripažįstami tik jų tarpusavė koherencija ir jų eventuali falsifikacija, hipotezes sugriaunant nauju, jomis neišaiškinamų arba joms prieštaraujančių faktų įvedimu.

1. Žodinės literatūros tekstai

Lietuvių mitologijos atstatymo darbas yra tad visų pirma ieškojimas, atpažinimas ir išaiškinimas atskirų mitinių elementų ir bandymas įrašyti juos į platesnes mitologines struktūras ir dimensijas. Šie elementai savo ruožtu gali pasireikšti įvairiomis žodinės literatūros formomis.

Istoriniai ir etnografiniai šaltiniai pateikia mums tam tikrą skaičių iki šiol dar net nebandytų aiškinti „tikrų" mitinių pasakojimų; tai, pavyzdžiui, Sovijaus, Vilniaus įkūrimo, žemės paskandos mitai. Tokiems mitams interpretuoti gali būti naudojami jau patikimi lyginamosios indoeuropiečių mitologijos metodai, kurie remiasi, kaip minėjome, pagrindiniu mitų skaitymo principu – semantinio kodo atstatymu. Tačiau palyginti negausus tokių neabejotinų mitų skaičius – paaiškinamas tuo, kad per vėlai pradėta rūpintis jų užrašymu – verčia mitologą statyti sau bendro pobūdžio klausimą: jei lietuviškoji mitologija iš viso išsilaikė ir gali būti atstatoma, tai kokiomis būtent formomis lietuviškame kontekste pasireiškia laukiami mitiniai pasakojimai ir kitos mitinės konfigūracijos?

Viena iš tokių išsilaikymo formų gali būti laikomos vadinamosios stebuklinės pasakos. Užtenka atsitiktinai palyginti kai kuriuos šios rūšies pasakų lietuviškus variantus su plačiai žinomomis Vakarų Europos versijomis, kad paaiškėtų esminis tarp jų esantis skirtumas. Štai keletas pavyzdžių: tuo tarpu kai Nykštukas bendrose stebuklinėse pasakose pasireiškia kaip guvus pagramdukas, savo gudrumu gelbstintis savo brolius nuo žmogėdros, lietuviškasis Nykštukas, nors jis ir čia vaidina naratyvinę triksterio rolę, yra iš senutės bezdalo – arba iš senelio nukirsto nykščio – gimusi mitinė būtybė, savo pagrindinius pokštus krečianti jaučio ar vilko pilve.

Tuo tarpu kai pasaka apie vieno iš mirusių sužieduotinių vaidenimąsi kitam įsirašo Prancūzijoje ar Anglijoje į bendrąją vaiduoklių rodymosi tematiką, lietuviškoji versija, įvesdama mitinius elementus, bando filosofiškai spręsti santykių tarp gyvųjų ir mirusiųjų problemą. Nuo antikos laikų gerai žinoma pasaka apie tėvą, užsigeidusį vesti savo dukterį, lietuviškame kontekste suranda atitikmenis ne tik tėvo ir dukters incestinių santykių vengime, bet ir ypač gausiuose variantuose apie brolio ir sesers incestinį gyvenimą, mitiniu būdu išsprendžiančiuose perėjimo iš kraujomaišos į sutartimi pagrįstą giminystę problemą.

Visa tai, žinoma, neatitinka XIX a. išdirbtos žodinės literatūros žanrų klasifikacijos, kurią sekdamas dar ir dabar dažnas tautosakininkas „žino", kas yra mitas ir kas – stebuklinė pasaka. Vieno šiai problemai skirto simpoziumo metu mano užklaustas Dumézilis atsakė visą savo gyvenimą bandęs surasti aiškius kriterijus tiems dviem žanrams atskirti ir jų dar neradęs. Tokia lietuviškų pasakų valorizacija, iš kitos pusės, prieštarauja ir XIX a. pabaigoje vyravusiai, dar ir šiandien kai kur gyvai pasakų migracijos teorijai, pagal kurią, visos Europos pasakos atkeliavusios per kalnus, dykumas ir vandenis iš tolimosios Indijos. Atskiros studijos reikėtų išdėstyti šiai painiai problematikai. Užteks tik pasakyti, kad šioje byloje maišomi trys skirtingi dalykai ir trys atskiros problemos: naratyvinių struktūrų universalus, visai žmonijai bendras pobūdis; migruojančių, keičiančių savo reikšmę motyvų ir jų įrašymo į pasakojimo vietą problema; šių struktūrų ir motyvų panaudojimas mitiniam turiniui ir mitologinėms konfigūracijoms įrašyti.

Sutikdami, bent dalinai, su Dumézilio nuomone, kad stebuklinės pasakos gali būti aiškinamos kaip mitų suprastėjimo, kartais net jų visiškos desemantizacijos išdavos, pasireiškiančios visų pirma antropomorfinių personažų asmenvardžių išnykimu, jų mitines funkcijas pakeičiant magiškų objektų ir nepaprastų padarų įvedimu, – manome turį teisę atskirais pagrįstais atvejais žiūrėti į kai kurias lietuviškas pasakas kaip į degraduotus mitus ir bandyti juos aiškinti mitologinėje plotmėje, grąžinant kai kuriems jų veikėjams jų mitinius „tikrus" vardus ir nustatant jų dieviškas funkcijas. Tokiais teoretiniais ir metodologiniais principais,

pavyzdžiui, yra pagrįstas gana kompleksiško Aušrinės mito atstatymas.

Kiek skirtingai prisistato vadinamųjų sakmių problema. Tuo tarpu kai mitų ir stebuklinių pasakų atvejais turima reikalo su ištisu, išsamiu pasakojimu, reikalaujančiu mitologo interpretacijos, sakmės duoda dažniausiai tik jo atskirus trupinius, nupasakoja tiktai pavienius tą ar kitą mitinę ar „pasakišką" būtybę liečiančius įvykius ar jos būdo bruožus. Naudotina procedūra šiuo atveju atvirkščia: iš palaidų nuotrupų mitologas turi bandyti atstatyti ištisą pasakojimą, logiškai suorganizuodamas išbarstytus davinius į prasmingą visumą. Pavyzdžiu čia gali būti mūsų bandytas kaukų aprašymas, atpasakojant jų gimimo ir jų pražuvimo sąlygas ir aplinkybes, atskiriant jų gyvenimą miške nuo jų, jau prijaukintų, sukultūrintos veiklos ir t.t. Tai maždaug atitinka dabar amerikiečių etnologų mėgstamą „biografinį" kultūrinių tipų aprašymą.

Tačiau sakmių, kaip atskiro literatūrinio žanro, apibūdinimas ir vėl kenkia mitologo darbui. Jų definicija pagrįsta labai neaiškiu „tikėjimo" kriterijumi: tai pasakojimai, kurių tiek adresantai, tiek ir adresatai „tiki" apsakomų būtybių ar įvykių „realumu". Visų pirma tikėjimas – ne kategoriška, o reliatyvi sąvoka: žmonės paprastai daugiau ar mažiau tiki į ką nors, o ne – tiki arba netiki. „Viešpatie, tikiu, padėk man mano netikėjime!" – tai garsaus šventojo malda, kuri galėtų priversti susimąstyti „tikinčiuosius" tokiomis žanrų definicijomis. Neseniai atlikti Indijos studentų apklausinėjimai išryškino, kad jie dalinai – maždaug 35 procentais – tiki, o dalinai – maždaug 65 procentais – netiki į karvių šventumą. Taigi karvės tam pačiam „tikinčiajam" yra kartu ir šventos, ir nešventos, kaip ir laumės XIX a. lietuviui gal ir egzistuoja, gal ir ne.

Net ir sutinkant, kad uždaroje visuomenėje tam tikru istoriniu periodu įmanoma skirstyti pasakojimus į pasakas, kuriomis niekas netiki, ir į sakmes, kuriomis visi tiki, toks paskirstymas keičiasi laiko bėgyje: Mažvydas tikėjo į kaukus kaip „tikrai" egzistuojančius, bendravimą su jais priskirdamas „juodosios magijos" sričiai, tuo tarpu XIX a. pasakojimai juos jau vaizduoja kaip pasirodančius tiktai „kitoje parapijoje" arba kitais, pasakotojo senelio

laikais. Mitologijos atstatymu susirūpinusiam tyrinėtojui toks skirstymo į žanrus kriterijus niekuo nepagrįstas. Užtat, pavyzdžiui, ir mitinių būtybių aprašymai pagal tai, kaip jos pasirodo sakmėse, tikėjimuose ar pasakose, neatlaiko kritikos.

2. *Apeiginiai tekstai*

Nuo šios grynai „tautosakinės" medžiagos reikia skirti dokumentaciją, kuri susidaro informatorių, stebinčių, apklausinėjančių, aprašančių vieną kurią visuomenę, dėka: tai žmonių darbų ir švenčių, papročių ir tikėjimo praktikų, šokių ir žaidimų aprašymai. Ši medžiaga skiriasi nuo pirmosios tuo, kad jinai, nors ji mitologui ir prieinama dažniausiai lingvistine forma, observuojamąją bendruomenę pagauna ir užregistruoja jau nebe jos kalbinėje, pasakojamoje išraiškoje, o jos somatinėje, gestais ir kūno judesiais pasireiškiančioje elgsenoje, kuri mitologui nė kiek ne mažiau prasminga negu žodinė išraiška. Šių dviejų – kalbinės ir somatinės – išraiškos dimensijų, kurių pagalba bendruomenė save išsako ir pati sau darosi reikšminga, tarpusavio santykių problematika, kuri anksčiau buvo bandoma spręsti palyginti siauruose ryšių tarp mitų ir ritualų rėmuose, yra itin paini ir sunkiai sprendžiama. Apęigų ar tikėjimų aprašymai, pavyzdžiui, mitologui atrodo, iš vienos pusės, kaip elementai to semantinio kodo, kurio pagalba jis gali analizuoti mitinius pasakojimus. Tačiau, iš kitos pusės, atskiros apeigos ir tikėjimai lieka jam nesuprantami ir beprasmiški tol, kol jis negali jų interpretuoti, įrašydamas juos į bendrąją mitologinę sistemą. Šio dialektinio ryšio tarp reikšmingo pasakymo ir reikšmingos elgsenos atpažinimas dar nėra galutinis išaiškinimas, jis neturi būti kliūtimi atskirai paimtos kiekvienos dimensijos išsamiam nagrinėjimui.

Per pastaruosius keliolika metų išsivysčiusi semiotikos teorija įpratino mus žiūrėti į apeigas, taip pat kaip ir į stereotipines, papročiais vadinamas, elgsenos grandines, kaip į specifinius nekalbinius tekstus, kuriuos galima analizuoti tais pačiais metodais kaip ir kalbinius, naratyvinio pobūdžio tekstus. Dar daugiau: uždaros, tvir-

tai struktūruotos bendruomenės papročiai, visumoje paimti, sudaro savitą normatyvinę sistemą, leidžiančią rumunų etnologui Mihajui Popui net kalbėti apie „papročių gramatiką", kurios aprašymą jis laiko vienu iš pagrindinių folkloristo uždavinių. Kitaip sakant, iš žodinės literatūros planó pereidami į papročių-tikėjimų-apeigų aprašinėjimo planą, surandame jame tas pačias mitinių tekstų nagrinėjimo ir bendrosios mitologinės sistemos atstatymo problemas, kurias tenka spręsti progresyviai, atsižvelgiant kartu ir į tamprius ir nuolatinius santykius tarp abiejų mitinės išraiškos dimensijų.

Su tokiais ritualiniais tekstais ir jiems realizuoti tinkamų metodų panaudojimu susiduriame, pavyzdžiui, bandydami suprasti ciklinių, kasmet pasikartojančių švenčių reikšmę. Etnografiniai aprašymai paprastai jas skirsto į darbo ir į kalendorines šventes. Tačiau iš pirmo žvilgsnio aišku, kad toks skirstymas nėra rimtai pagrįstas: jei žemdirbystės šventės ir jas atžyminčios apeigos nesurištos su krikščionišku pastoviu kalendoriumi dėl klimatinių sąlygų kaitaliojimosi, tai gyvulininkystės šventės, kurių nėra pagrindo skirti nuo pirmųjų, sutampa bent dalinai su bažnytinėmis šventėmis – Jurginėmis, Sekminėmis. Ir vienos, ir kitos mitologiniu atžvilgiu visų pirma surištos su vienos ar kitos rūšies darbus, vienos ar kitos rūšies gyvulius globojančiomis dievybėmis: pirmoji užduotis todėl ir yra atstatyti ryšį tarp dievų – kurių dažnai išlikę tik sąrašai su mažomis anotacijomis, – ir jų švenčių, santykius su jais išreiškiančių apeigų. Tai pirmoji klasifikacija, pagal kurią kiekvienai praktiškos ūkinės veiklos sričiai priskiriama ją gaubianti mitinės reikšmės dimensija.

Į kiekvieną tokią ūkinę veiklą, iš kitos pusės, reikia žiūrėti kaip į bendrą, laike nusitęsiantį procesą, į kurį įsirašo jo atskiras fazes atžyminčios apeigos ar šventės: rugių kultūros metinis procesas, pavyzdžiui, turi ne tik įžanginius – inchoatyvinius – aspektus (arimą, sėją), bet ir tęstinį – duratyvinį aspektą („rugelių lankymą") ir pagaliau baigiamuosius – terminatyvinius – aspektus (rugiapjūtę, gabjaują). Toks žvilgsnis į kiekvieną ūkinės veiklos sritį ne tik kad leidžia mitologui susidaryti ištisą apeiginį tekstą, savo struktūra panašų į kalbinius, naratyvinius tekstus, jis padeda surasti panašumus, pasikartojančius atskiruose apeiginiuose segmentuose,

ir palengvina išsiaiškinti jų bendrą prasmę. Dar daugiau: kiekvienas toks ūkinis procesas irgi yra ciklinis, pasikartojantis, užtat ir vienų metų darbų ciklo surišimas su ateinančių metų darbais taip pat reikalauja savito mitinio įforminimo. Toje pačioje rugių kultūros izotopijoje tai pasireiškia, iš vienos pusės, ievaro parnešimu ir saugojimu seklyčioje ir mitiniu „ievaro tilto" statymu, o iš kitos pusės – gabjaujos, kaip javų užkonservavimo šventės, atliepimu kitai, „aruodų atidarymo" šventei – Gandrinėms. Apeiginiai tekstai tad turi ne tik savitą, vidujinę struktūrą, jie rišasi vieni su kitais, organizuodami bendrą „darbų ir švenčių" sampratą.

Pasiūlymas kiekvieną ūkinės veiklos sritį priskirti atskiram dievui – linų kultūrą pavesti, pavyzdžiui, Vaižgantui – yra, žinoma, tiktai metodologinė simplifikacija: viena veiklos sritis gali būti paklusni keliems dievams, ir atvirkščiai, vienas dievas gali turėti praplėstą veiklos sferą. Tai mums teko sutikti, pavyzdžiui, gabjaujos iškilmes aprašinėjant: jeigu džiovinamų javų apsauga nuo gaisro yra ugnies dievo Jagaubio žinioje, tai ūkinės operacijos tikslas – grūdų išgavimas maistui priklauso jau nuo „Javų Dvasios" malonės. Apeiginis tekstas, kaip matome, gali būti susidėjęs iš skirtingų segmentų, išreiškiančių kontraktualinius – maldavimo ir padėkos – santykius su atskiromis dievybėmis.

Turimi kalendorinių švenčių aprašymai patys dalinai atlieka tokią teksto segmentaciją. Tarp krikščioniškų ir pagoniškų šventės elementų ryšys, atrodo, labai menkas: Kalėdų šventėse mitologiškai reikšmingos Kūčios ir antroji Kalėdų diena, o ne pačios Kalėdos; naktiniai lalauninkų vaikščiojimai, merginų supynės, Ledų diena – tai vis segmentai, kurie, atrodo, nieko bendra neturi nei su Velykomis, nei tarp savęs. Sekminės – tai ir karvių šventė, ir „rugelių lankymas", ir merginų „rytagonis". Palyginus tokias šventes su, pavyzdžiui, romėniškų švenčių kalendoriumi, susidaro įspūdis, kad jas dažnai galima interpretuoti kaip kelių „pagoniškų" švenčių daugiau ar mažiau vykusį sugrupavimą. Logiška jų aprašinėjimo procedūra turėtų tad pasireikšti visų pirma šių švenčių dekonstrukcija, jų išdalinimu į atskiras apeigines programas, po to – tų pavienių programų įjungimu į ištisus, homogeniškus apeiginius tekstus ir tik galų gale – bandymu naujos

rekonstrukcijos pagalba atstatyti – kaip to buvo siekta, pavyzdžiui, su Krikštų švente – autentiškas šventes, integruotas į senąją lietuvių religiją.

Sunkumas tiksliai išpildyti tokią metodologinę programą glūdi jau anksčiau, žodinės literatūros atveju, pastebėtame reiškinyje – apeiginių tekstų desemantizacijoje. Kadaise visai bendruomenei buvusi reikšminga apeiginė praktika XIX ir XX a. aprašymuose yra išvirtusi į „papročius“ (pvz., Kalėdų papročiai), „žaidimus“ (supimasis) ar „pokštus“ (laistymasis). Taip kaip stebuklinės pasakos dažnai atrodo kaip mitinių pasakojimų degradacijos, taip ir papročiai daugumoje atvejų gali būti aiškinami kaip prasmės netekusių apeigų stereotipiniai atkartojimai. Ir vienu, ir kitu atveju jų supratimas ir išskaitymas iš naujo primena semantinio kodo susidarymo būtinybę.

3. *Mitologinis žodynas*

Skaitant etnografinius lietuviškų švenčių aprašymus, į akis krenta ne tiek vaišių, kaip būtino jų komponento, svarba, kiek tomis progomis ruošiamų valgių įvairumas, o ypač pačių valgių pritaikymas kiekvienai šventei, pastovaus ryšio tarp gaminamų patiekalų ir švenčiamų švenčių buvimas. Tokių koreliacijų atpažinimas leidžia kalbėti apie savitos alimentarinių „papročių“ sistemos buvimą, papročių, kuriuose mitologo pareiga yra išskaityti kadaise juos pagrindusią ritualinę, mitinę reikšmę.

Senovės lietuvių santykiavimu su savo dievais besidomintys autoriai, ieškodami atsakymo į klausimus, ar lietuviai turėję aukurus, kokias aukas ir kaip aukodavę, nepakankamai apsistoja, mūsų manymu, prie elementarių paties aukojimo bruožų, būtent, (a) kad dievams kaip auka parenkamas jiems patinkąs gyvulys ar maisto produktas (juodas ožys, baltas paršelis, gaidys ir t.t.), (b) kad aukojimas yra viena iš bendravimo tarp žmonių ir dievų formų, pasireiškianti maisto tarp vienų ir kitų pasidalinimu (gėrimo nuliejimu, trupinių nubėrimu, žalčių sukvietimu valgių paragauti), ir (c) kad tokiame aukojime dievams skirta dalis, pozityvisto akimis žiūrint, yra palyginti menka – jų dieviška prigimtis,

nereikalinga didelio žemiško maisto kiekio, aukojimo metu dažnai „maitinasi" kad ir dūmais ar aukos kvapais. Aišku tad, kad žmonių bendruomenės dalyvavimas šventiniame aukojime ir pasireiškia jiems skirtos maisto dalies kolektyviniu sunaudojimu, kuris, apeigoms pavirtus į papročius, ir atitinka etnografų aprašomas vaišes.

Alimentarinio kodo, kaip vieno iš sakralumo išraiškos būdų, svarba gali būti didesnė ar mažesnė vienoje ar kitoje religijoje: be kita ko, pažymėtina, kad krikščionybės atsiskyrimas nuo judaizmo pasireiškė pirmiesiems krikščionims sulaužius alimentarinius religijos draudimus (plg. Petras pas Kornelijų). Atrodo, kad lietuviškieji šventinių valgių papročiai gali būti laikomi viena iš metodologiškai našių priemonių įvairių dievų suverenumo ir veiklos sferoms atpažinti, jų santykiams su zoologinių ir botaninių planų būtybėmis nustatyti. Tai, kad raganų puotų maistas be druskos, kad galvijų šventėse valgoma be mėsos, kad per kūlės pabaigtuves Jagaubiui aukojamą gaidį valgo tik vyrai, o kiaulės uodegą, kitu atveju, tik namų šeimininkė, – tai vis mitiniai ženklai, priklausą bendrajam kultūriniam kodui. Kūčiose valgomi raini žirniai, ant liepsnos pakeptos šventabandės, sikiai, garnio pyragai – tai tik keli – tarp šimtų – atsitiktinai parinkti pavyzdiniai ženklai, kuriuos mitologas turi išmokti išskaityti. Apeiginis alus – paprastas, šiltas, prausimuisi naudojamas, nustatytais atvejais geriamas midus ar „žalias vynas", „marčios kraujas", čvikinas – tai atskiri elementai rafinuotos gėralų izotopijos, kurios reikšmė apeiginėje praktikoje neabejotina.

Alimentarinės kultūros plano panaudojimas sakralinei verčių sistemai išreikšti nėra kokia nors išimtis, o greičiau pavyzdys, pailiustruojąs mitinių išraiškos formų susidarymą ir funkcionavimą. Užtat ir mitologas, užuot kalbėjęs, pavyzdžiui, apie dangaus kūnų „garbinimą", turėtų įžiūrėti visų pirma šiame reiškinyje mitologijose dažnai atpažįstamo kosmografinio išraiškos plano buvimą: kruopščiai aprašęs daugiau ar mažiau reikšmingus „dangaus kūnus", jų ypatybes, prigimtį ir kilmę, jų nuolatinius judėjimus – kiekvienas iš jų turi savo „kelią", kuriuo jis pastoviai „eina" – jų susiartinimus ir atsitolinimus, – jis galėtų be vargo suprasti, kaip šitoks

kosmografinis planas tarnauja tarpusaviems dievų santykiams, jų darniam sugyvenimui ir jų konfliktams, atžymimiems kasmet pasikartojančiomis šventėmis, išreikšti. Deja, tokių kosmografinio kodo analizių mes iki šiol pasigendame.

Panašias pastabas galima daryti ir apie išraiškos planus, gaubiančius sveikatos ir ligų problematiką. Žmogaus kūno morfologija, kur kiekvienas organas, nuo mažylio pirštelio iki galvos, įskaitant kepenis, plaučius, blužnį ir širdį, turi savo simbolinę reikšmę ir vaidmenį, – yra savo rūšies mikrokosminė geografija, išreiškianti visą žmogaus, kaip sudėtingos, o drauge ir vientisos asmenybės, problematiką. Neužmirškime, kad net ir viduramžių Bažnyčia žmogui pripažino ne vieną, o kelias – žmogišką, gyvulinę ir augalinę – sielas. Tokiame žmogaus kūne gyvena savarankiškos būtybės – ligos: visoki kaltūnai, gumbai, klynai ir kunigės,– kurios auga ir plečiasi, kyla ar krinta, išeina pro akis ar pro nagus arba nugalabija žmogų. Ligų tipologija – kurios mes pasigendame – yra surišta su dievybių, jas valdančių ir užleidžiančių arba jas išvaryti galinčių, pasauliu ir jų tarpusaviais santykiais. Be to dar, vienos ligos gydomos ritualiniais užkalbėjimais, kitos – įvairiais vaistais, gėralais ir tepalais. Šių vaistų gamyba, juos sudarančių ingredientų parinkimas – visa vadinamoji „liaudies medicina“ – nėra atsitiktinumo pasėka: kaip švenčių vaišės su savo privalomais patiekalais sudaro maistinių „papročių“ sistemą, taip pat galima kalbėti ir apie gydymo „papročius“, kurie atspindi senoviškas ritualinio gydymo, pagrįsto koreliacijomis tarp dievybių ir jų mėgstamų ar nekenčiamų augalų, praktikas. Tiktai šitaip suprastas ir pagrįstas mitinis botanikos kodas – kuriame didelę rolę vaidina visokios perkūnžolės, velniažolės ir jonžolės, – gali būti svarbus lietuviškosios mitologijos aiškinimo ir atstatymo elementas.

Didysis *Lietuvių kalbos žodynas*, nors ir svarbus mitologui darbo įrankis, tik maža dalimi – vien dėl to, kad jis kitkam skirtas – atitinka jo lūkesčius. Užtat ir mitologinio žodyno, kaip rakto į kultūrinę Lietuvos praeitį, reikalas yra opus.

IV. MITOLOGIJA IR POEZIJA

Devynioliktojo amžiaus mokslo žmonių – jų tarpe ir tautosakininkų – pasitikėjimas mokslu, jo tyrinėjamais „faktais", jo pagalba pasiekiama moksline „tiesa" subraškėjo ir pagaliau sutrupėjo po kelių įvairiose srityse įvykusių einšteiniškų revoliucijų. Išmokę kuklumo, netekę beveik visų tikrumų, mes lengvai sutinkame, kad vienos ar kitos mokslo šakos faktai yra mūsų pačių atrinkti, mūsų teorijų rėmuose sukurti konstatavimai, kad tokių ar kitokių žmogiškų reiškinių aprašyme, nežiūrint mūsų apsiginklavimo griežčiausiais metodais ir logiškais modeliais, intuicija dažnai dar vaidina vyraujantį vaidmenį. Geru kalbininku gali būti tiktai žmogus, turintis gilų poetinį jausmą, – nuolat kartoja žymus lingvistikos autoritetas Romanas Jakobsonas.

Tokia dvasinė dispozicija tuo labiau reikalinga mitologijos tyrinėjimams: mitologija – juk tai visų pirma figūratyvinė kultūros išraiškos forma. Mitologinė kalba – tai socialiniame plane individualios poetinės kalbos atitikmuo. Užtat ir suprantama, kad pastaraisiais dešimtmečiais pastebimas mitologinių studijų išsivystymas vyksta drauge su poetinės – ir išvis literatūrinės – kalbos tyrimų atsinaujinimu.

Nesusipratimas tarp savo faktais tikro tautosakininko ir viskuo, net ir savo išvedžiojimais, abejojančio mitologo yra tad totalinis. Užmiršdamas, kad „tikrovė" yra tiktai tai, kuo „tikima", kad tai dviejų žmonių, kalbančių apie daiktus ir žodžius, tarpusavio sutikimo pasėka, tautosakininkas ją apgyvendina „faktais" ir „įvykiais" ir, pavadinęs ją „realybe", ne tik į poeziją, bet ir į pasakas ir mitus žiūri iš aukšto, kaip į fantazijos „kūrinius" ir „perdirbinius". Nežinodamas – o gal nenorėdamas ar negalėdamas žinoti – kad poetinė, lygiai kaip ir mitologinė, kalba yra niekuo ne prastesnis, tiktai kitoniškas negu mokslinė kalba, tiesos ieškojimo ir jos išsakymo būdas, jis figūratyvinį, vaizdinį galvojimą laiko „išsigalvojimu", atsisakydamas jam suteikti „tikrovės" statusą – tarytum žmogaus mąstymas negalėtų būti laikomas realiu faktu ir tuo pačiu virsti mokslinio tyrinėjimo objektu, tarytum – eikime iki absurdo – pamojimas ranka būtų „realesnis" reiškinys negu pašaukimas „eikš čia!". Realybė yra

nedalinama, ir negalima būti pozityvistu per pusę – ar ketvirtadaliu – pripažįstant daiktus, bet ne mintis apie daiktus, pripažįstant savo paties galvojimą ir atmetant kitų „išsigalvojimus". Mūsų šimtaprocentinis pozityvizmas, nieko bendra neturintis su idealizmu, yra tad pasąmoninių naivumų atmetimo išraiška.

Mitologas neturi teisės skirti „tikrą" galvojimą nuo „netikro", įsitikinęs, kad iš pažiūros net ir „kvailiausia" mintis ar pasakymas turi savo priežastį ir gali būti išaiškinami. Mitologija skiriasi nuo „tikrųjų" mokslų tiktai tuo, kad jos objektas – ne pasaulis ir jo daiktai, bet tai, ką žmogus galvoja apie pasaulį, daiktus ir save patį. Ta prasme reikia pripažinti, kad mitologas kvėpuoja kiek praretintu, lakesniu oru.

Fantazija yra jo realybė, jo pasirinktasis tyrimo objektas. Tačiau fantazija, lietuviškai – vaizduotė, yra ne kas kita, o galvojimas vaizdų, ne abstrakčių konceptų, pagalba. Ji nėra nebūtų ir nesuprantamų dalykų išgalvojimas jau vien dėl to, kad ši vaizdais ir įvaizdžiais išsireiškianti kalba yra komunikacijos priemonė, kad jos pagalba žmonės susikalba ir susipranta. Išskyrus retus autizmo egzempliorius, nepajėgiančius gyventi visuomenėje ir uždaromus jiems globoti skirtose institucijose, vaizdinė, figūratyvinė kalba yra universalus, bendražmogiškas reiškinys, ja pastoviai naudojasi tiek poetas, tiek ir batsiuvys, ir, nors tai ir gali atrodyti paradoksalu, – batsiuviui jinai dažnai artimesnė negu poetui, priklausančiam abstrakčiai galvoti įpratusiems visuomenės sluoksniams: tai, ką poetas laikys „išsigalvojimu", batsiuviui bus greičiau „iš piršto išlaužimas".

Manymas, kad fantazija sugeba išgalvoti bet ką ir išsakyti bet kaip – tai ne kas kita, kaip vienas iš romantizmo neribotą individo laisvę teigiančių mitų: pozityvizmas, jį paveldėjęs, tiktai sukeitė ženklus, vietoj pliuso atžymėdamas jį minusu ir pasmerkdamas individo norą atsiplėšti nuo stereotipinių galvojimo normų. Nepriklausomai nuo šių istorijoje besikaitaliojančių ideologinių konotacijų figūratyvinė kalba mums atrodo kaip kompromisas tarp individo laisvės ir socialinės būtinybės susikalbėti. Galima vienaip ar kitaip galvoti apie Frazerio – mitologijos srityje – ar Bachelard'o – poezijos srityje – surinktus gausius davinius, rodančius mitologinių

ir poetinių figūrų universalumą, jų priklausymą bendrajai žmonijos „fantazijai": šių tezių griežtumą reikia, atrodo, sušvelninti, įvedant variacijas, paaiškinančias kultūrų reliatyvumą laike ir erdvėje, tačiau bendra žmonijos „svajų" apie ugnį ir vandenį, apie žemę ir dangų figūratyvinė bazė lieka neabejotina.

Lingvistika, iš kitos pusės, jau seniai konstatavo, kad formalinės priemonės, kurių pagalba viena ir kita gyvoji kalba keičia savo žodžių reikšmę, ne tik kad bendros visoms žmonijos kalbamoms kalboms, bet kad ir mitologija, ir poezija vartoja tas pačias metaforas ir metonimijas kaip ir jau mūsų minėtas batsiuvys. Mitologinė vaizduotė nesiskiria iš esmės nuo kasdieninės kalbos figūrų ne tik savo formalinėmis priemonėmis, bet dalinai ir turiniu: kiekvienos kalbinės bendruomenės turimi patarlių, mįslių, priežodžių, o ypač gausių kalbinių stereotipų – Rytuose, rodos, frazeologizmais vadinamų – figūratyviniai rezervai yra bendros tautinės „atminties" liudytojai.

Viena iš galimų kalbos definicijų apibūdina ją kaip galėjimą, naudojantis vienu realybės planu, kalbėti apie kitą jos planą: natūralios kalbos, pavyzdžiui, naudoja garsų planą ne tam, kad išreikštų garsus, o kad kalbėtų apie visą pasaulį. Figūratyvinė išraiška šia prasme pasirodo kaip savita, autonomiška kalba, įrašyta į kasdieninę kalbą ir veikianti jos rėmuose: bitininkystės žodynas priklauso bendrajai kalbai tol, kol jo pagalba kalbama apie bites ir jų auginimą, bet jis tampa „kalba", t.y. autonomišku išraiškos kodu, kai jo pagalba kalbama, kaip tai atsitinka lietuvių kultūroje, apie meilę ir draugystę, apie žmonių gražų sugyvenimą, moters privalumus ir jos pareigas. Nesvarbu, kaip pavadinsime tokias metakalbines konfigūracijas – ar figūratyvinėmis izotopijomis, ar, kaip siūlė Lévi-Straussas, „konkrečiomis logikomis" – jos, nors ir būdamos dažnai lokalinio pobūdžio, yra socialinės, sudrausmintos vaizduotės formos, nieko bendro neturinčios su mūsų tautosakininkų kiekviena proga užsimenamais „fantazijos padariniais".

Vienas iš prancūzų psichoanalitinės mokyklos autoritetų Jacques'as Lacanas yra įrašęs savo veikalo įžanginiame puslapyje, moto forma, tokį patarimą savo mokiniams: darykite kryžiažodžius! – Norint suprasti, kas dedasi žmogaus galvoje, kas įrašyta

tautos atmintyje, neužtenka turėti gausius šaltinius, griežtas metodologines taisykles: pripažinus intuicijos svarbą, reikia dar pasitikėti vaizduote ir laikas nuo laiko pamankštinti ją, sprendžiant kryžiažodžius ar skaitant kriminalinius romanus.

Autoriaus pastaba

Šis atskirų studijų rinkinys yra paskutinių dešimties metų domėjimosi lietuvių mitologija išdava. Nepretenduodamas į jokius galutinius rezultatus, autorius jame bando iškelti dalines problemas ir siūlyti dalinius jų sprendimus. Bendra visos mitologijos rekonstrukcija įmanoma pasiekti tiktai ilgu ir kruopščiu kolektyviniu darbu: šios knygos atskirais poskyriais norėta visų pirma pailiustruoti šių dienų mitologijos tyrimuose vartojamus metodus, pritaikant juos lietuviškų tekstų analizei. Užtat ir duoti aprašymai – tai tik pirmoji rekonstrukcijos fazė.

Atitolimas nuo archyvų, neišvengiamas antraeilių šaltinių naudojimas – tai viena iš priežasčių, paaiškinančių eventualius netikslumus ar klaidingas interpretacijas. Atsiradus prieš dilemą: nieko nedaryti ar tenkintis turima nepilna medžiaga, – buvo pasirinktas sunkesnis, nedėkingas kelias. Tai, žinoma, negali tarnauti pretekstu pristatomo darbo trūkumams pridengti.

Šia proga taip pat norima išreikšti padėką geros valios tautiečiams už visokeriopą jų pagalbą: už tekstų parūpinimą, knygų prisiuntimą, patikslinimus ir patarimus.

Pirmas skyrius

KAUKAI IR AITVARAI

KAUKAI

I. KAUKO KILMĖ IR JO GYVENIMAS

1. Kaukas ir aitvaras

Kad šių dviejų naudos saugotojų ir turto nešėjų sumaišymas nėra XIX amžiaus, laikotarpio, kurį galima laikyti „folkloriniu", faktas, įrodo ir šis Praetorijaus tekstas, kuriame autorius jau XVII amžiuje jautė reikalą precizuoti pagrindinius bruožus, leidžiančius atskirti *kauką* nuo *aitvaro*:

Jetziger Zeit nennen die Nadraver diese Barzdukkas auch Kaukuczus, die sie obigermassen beschreiben und halten davor, dass sie den Leuten Getreydicht und Reichthump zuschlappen; jedoch dass sie diese von Aitwars, den man hie sonsten Alf heiszt, unterscheiden und zwar

(1) wegen der Wohnung. Den die Barsdukai wohnen unter, der Aitwars aber über der Erden;

(2) wegen ihrer Gestalt. Diese Barzdukken sind als Menschen anzusehen, der Aitwars aber als ein Drach oder grosse Schlange, dessen Kopf feurig;

(3) Die Bezdukken thun den Leuten, wo sie sich aufhalten, keinen Schaden, sondern bringen ihnen Nutzen, der Aitwars aber bringt ihnen auch Schaden. (...)

(4) Die Speise ist auch verschieden, den Kaukuczen geben sie Milch, Bier, oder ander Trinken, den Aitwars aber muss von dem Gekochten oder Gebratenen und zwar das Erste, wovon sonsten keiner was geschmeckt hat, gegeben werden.[1]

Prabėgomis pažymėjus, kad *kaukai* Praetorijaus tekste yra vartojami daugiskaita, tuo tarpu *aitvaras* yra pastoviai laikomas vienaskaitine dievybe, galima užregistruoti sekančias dvi šias dievybes skiriančias opozicijas:

(1) *kaukai* yra *chtoninės* būtybės, tuo tarpu *aitvaras* yra *orinė* būtybė;

(2) *kaukai* yra antropomorfinės būtybės, o *aitvaras* – zoomorfinė būtybė (slibinas arba gyvatė);

(3) *kaukai* yra geradarės būtybės, o *aitvaras* yra sudėtinga, drauge geradarė ir blogadarė, būtybė;

(4) *kaukai* maitinasi *žaliu maistu* (daržoviniais arba bent vegetariniais valgiais), tuo tarpu *aitvaras* – *virtu* arba *keptu* maistu.

Turint galvoje šitus pagrindinius skirtumus, pastebėtus XVII a., galima dabar peržiūrėti vėlesniuosius (XIX–XX a.) etnografinius duomenis, norint patikrinti, kiek jie patvirtina ankstyvesniuosius tekstus, kiek jie, iš kitos pusės, atneša naujų paaiškinimų ir eventualių perspektyvos išplėtimų. Tuo tikslu mes pirmučiausia tyrinėsime kiekvieną iš tų dievybių atskirai, jas vėl iš naujo palygindami tik abudu atskirus aprašymus atlikę.

2. *Chtoninė kaukų kilmė*

Pirmasis argumentas, tinkamas panaudoti *kauko* chtoninei kilmei pagrįsti, yra leksinio pobūdžio. Visa eilė sufiksinių vedinių, susigrupavusių apie bendrą šaknį *kauk-*: *kaukolas, kaukolis* ir *kaukuolys* reiškia sudžiūvusios ar sušalusios žemės grumstą (*Lietuvių kalbos žodynas*), kaip ir denominalinis veiksmažodis *kaukuoti*, reiškiantis „daužyti grumstus" (*LKŽ*). Analogijos būdu gauta pirmoji *kauko* figūra atitinka kai kurias jo reprezentacijas: „kaukas yra didumo kaip dvi kumšti, toks gubulas" (*LKŽ*, Štk.).

Prie to prisideda dar kitos žodžio *kaukas* prasmės ir jo vediniai: *kauku, kaukeliu* ar *kaukoru* vadinama tam tikra rūšis kvepiančių šakniavaisių (*Mandragora officinarium*). *Kauko šukomis* savo ruožtu vadinamas augalas, savo išvaizda primenantis penkių pirštų konfigūraciją; jo magiškoji galia, tarp kitko, turi ryšio su požeminiu

pasauliu: „susišukuok jom ir nei trupinėlio nenulaužk – kur kas žemėj padėta, žinosi" (*LKŽ*, Trgn.).

Faktas, kad *kaukų* pastovi buveinė yra požeminė, išaiškina ir namų šeimininkių, norinčių turėti kaukus savo namuose, vartojamas magiškas priemones: „jos darydavo iš vieno siūlo skraistes ir jas užkasdavo žemėse po namų kampu"[2].

Pasiremiant šiais pirmaisiais leksiniais ir ritualiniais duomenimis, galima be ypatingų abejonių priimti, kaip jiems neprieštaraujantį, ir E. Gisevijaus[3] mitinį pasakojimą apie *kaukų* prigimtį, pagal kurį karaliaus sūnus Drąsus, veltui bandęs išmokti modeliuoti žmonių ir žvėrių figūras, vieną gražią dieną pastebėjo, kad kažkas ėmė judėti molio gabale, iš kurio jis norėjo nulipdyti plėšrių žvėrių grupę, ir kad pagaliau iš molio išsirito daugybė kaukų, jų karaliaus vedamų, kurie, žemai nusilenkę prieš jį, tučtuojau dingo.

Savaime suprantama, kad *kaukai*, gimę iš žemės, savo gyvenviete pasirenka dažniausiai rūsius ir svirnus; o jei kartais manoma, kad jie gyvena taip pat pastogėse ir kluonuose, šitas gyvenvietės perkėlimas gali būti lengvai išaiškinamas arba jų, kaip grūdų ir šieno tiekėjų, funkcijos įtaka, arba jau vėlyvesniu jų sumaišymu su *aitvarais*. Tačiau *kaukai* toli gražu nėra pagal savo prigimtį namų dievybės.

3. *Kaukai ir barstukai*

Ir iš tiesų atrodo, kad dar prieš jų sutartį su žmonėmis *kaukų* (arba diminutyvine forma *kaukučių*) gyvenvietė buvo miškas. Leksiniai duomenys čia dar kartą padeda susidaryti pirmąjį įspūdį. Štai, pavyzdžiui, kai kurių rūšių grybai ar jų grupės vadinami sudėtiniais žodžiais, turinčiais elementą *kaukas*: *kaukogrybis* yra tam tikra grybų rūšis (*Phallus impudicus*); *kaukatiltis* reiškia vietą, kurioje randama daug grybų; *kaukaratis* reiškia grybų grupę: „An kaukaračių nekurk ugnies – gal kaukeliai dar ateis vakaroti" (*LKŽ*, Trgn.).

XVI ir XVII amžių etnografiniai šaltiniai, nors ir patvirtindami miškinį *kaukų* pobūdį, drauge įveda ir painiavas, kylančias dėl *kaukų*, iš vienos pusės, ir *barstukų*, *barzdukų* ir *bezdukų*, iš kitos

pusės, sinonimijos. Praetorius dar kartą bando nustatyti griežtus skirtumus tarp vienų ir kitų:

Einige Nadrauer haben auch einen Unterschied unter den Kaukczys und Bezdukkus. Diese wohnen eigentlich in den Wäldern unter den Bäumen, die Kaukuczei aber in den Scheunen, Speichern, auch Wohnhäusern. Beide aber nennen sie doch Barzdukkus, weil sie auff eine Art, zu mahlen was den Barth betrifft, gestalt seyn.[4]

Atrodytų, kad vienas bendras *barzdukų* pavadinimas apjungia ir *kaukus*, gyvenančius prie žmonių, ir *bezdukus*, miškų gyventojus.

Žodis *barzdukas*, gyvas dar ir modernioje lietuvių kalboje, ypatingų sunkumų nesukelia. Kiek sunkiau priimti Praetorijaus aiškinimą, kad šių chtoninių nykštukų barzdota išvaizda motyvuoja jų pavadinimą. Tuo tarpu atrodo, kad niekas – nebent gal tik visai suprantamas noras juos priartinti prie jų germaniškų giminaičių – neleidžia *kaukams* jų primityvioje stadijoje prikergti barzdas: jų bendros formos pagalba identifikavus juos su žemės grumstu, reikia ir toliau progresyviai bandyti atstatyti jų figūratyvinę išvaizdą, daug primityvesnę, mažiau išbaigtą, mažiau žmogišką, daugiau tolimą nuo konvencionalios europinės nykštukų reprezentacijos.

Priešingai, *barzdukų* vardas mums atrodo lengvai suprantama reinterpretacija – dėl žodžio „barzda" fonetinio artumo – kito jų vardo *barstukai*, minimo beveik visų XVI ir XVII amžių autorių (Lasicius, Stryjkowski, Sudauerbüchlein, Hartknoch). Štai, pavyzdžiui, Lasicius, sekdamas Maletiją, kalba apie „Barstuccas, quos Germani Erdmenlin, hoc est, subterraneos vocant"[5] ir kurie, pagal jį, yra dievo *Putscetum* tarnai; žmonės kreipdavosi į šį dievą maldaudami, kad jisai jiems atsiųstų „Barstuccae, quibus in domibus ipsorum viventibus, credunt se fieri fortunatiores"[6]. Nors šio žodžio etimologija ir atrodo netikra (į jį galima būtų žiūrėti kaip į deverbalinį daiktavardį, išvestą iš *berti* ir iš jo dažninės formos *barstyti*, kurie savo keliu, truputį metaforizuojant, leidžia įsivaizduoti „turtų dalinimo, barstymo" reikšmę), visi tekstai, atitinką laikotarpį tarp didžiosios tautinės religijos ir „degraduotų" liaudies tikėjimų, sutartinai liudija, kad:

(a) barstukai priklauso nuo hierarchiškai aukštesnio dievo;

(b) tas dievas – kurio vardą mes laikinai rašome, pagal Lasicijų,

kaip *Putscetum* (lot. galininkas) – gyvena drauge su barstukais po šeivamedžiu (*Sambucus*);

(c) jam (arba jiems) aukojamos aukos susideda iš duonos, pieno ir alaus;

(d) maldomis į *Putscetus* prašoma, kad barstukai būtų pasiųsti pas žmones ir neštų jiems naudą ir laimę.

4. Kaukai: vartotojai ir tiekėjai

Jų prigimties nepakeičia tai, ar maisto produktai yra patiekiami dievui *Putscetus* kaip aukos, ar jie tiesiog paduodami prijaukintiems *kaukams* kaip valgis: išskyrus alų – kuris, kaip žinoma, yra apeiginis gėrimas, – tai vis natūralūs žemės produktai, būtent: žemdirbystės produktas – duona ir gyvulininkystės produktas – pienas. Būdami *žali* ir augalinės prigimties, jie, kaip matėme, yra priešpastatomi *virtiems* gaminiams, kuriais maitinasi *aitvaras*.

Vegetariniai vartotojai *kaukai* yra drauge ir žemės produktų tiekėjai: jie daugina javus (lygiagrečiai su jų pačių suvalgoma *duona*) ir šieną (lygiagrečiai su jų išgeriamu *pienu*); jei jie kartais atneša drabužių, ši jų dovana, priklausanti kitai, skirtingai veiklos sferai, atrodo jau žymiai vėlyvesnės kilmės. Priešingai negu *aitvaras*, kuris dėl jo funkcijų sinkretizmo su kaukų funkcijomis gali atnešti tas pačias gėrybes, kaukai niekados neatneša pinigų. *Kaukai* tokiu būdu visai aiškiai pasireiškia savo, kaip tarpininkų, rolėje, veikdami abipusių mainų tarp žemės ir žmonių struktūros rėmuose.

Turto *tiekėjų* sąvoka, vėlesniame laikotarpyje naudojama norint apibrėžti pagrindinę šių dievybių funkciją, labai netobulai teatitinka *kaukų modus operandi*. Priešingai negu *aitvaras*, kuris tiesiogiai pristato gėrybes, jas perkeldamas erdvėje, kauko atnešto šieno šapelio ar kelių grūdų pilnai pakanka užtikrinti niekad neišsibaigiantį turtą. *Kaukas* atneša ne kokį nors medžiaginį turtą, o vadinamąją *skalsą*, kuri gali būti apibūdinama kaip vartojamojo daikto mitinė savybė, kurios dėka jis arba visai nesusivartoja, ar susinaudoja tik labai iš lėto. Kai šiandien, pavyzdžiui, sakoma, kad sužiedėjusi duona yra *skalsi*, tai reiškia, kad galima jos valgyti iki

soties ir vis tiek jos dar daug liks. Taip pat „skalsink, Dieve!" yra optatyvinė kreipimosi formulė: ja prašoma Dievo, kad valgomas maistas niekados neišsibaigtų.

Kalbant apie *kaukus*, sakoma, kad jie yra „naudos skalsintojej"[7] arba, dar aiškiau, kad *kaukas* yra *skalsas*[8], kad jis pats yra tas vartojamų daiktų savo esencijoje pastovumo principas, ta jų savybė, kuri juos daro neišsisemiančius. Kaip ir žemė, iš kurios jis kilęs ir kuri gausiai dalina savo gėrybes, nepailsdama ir neišsisemdama, *kaukas* yra jos energetinės prigimties nuolatumo manifestacija.

5. *Mitologinis kaukų įrėminimas*

Ką tik cituotas Praetorijaus tekstas sukelia dviejų rūšių sunkumų: jis iškraipo *barstukų*, mūsų nagrinėjamų dievybių, bendrinį vardą, paliudytą daugelio XVI ir XVII amžių autorių, jo vietoje pasiūlydamas lengviau išaiškinamus *barzdukus*, priartinančius juos prie germaniškųjų *Erdmännlein*; bet, iš kitos pusės, jis drauge įveda *bezdukus*, skirtingus nuo *kaukų* – naminių dievybių, vadindamas šituo nauju vardu tas pačias būtybes tol, kol jos gyvena miške.

Visi šie autoriai (Maletius, Lasicius, Praetorius, Sudauerbüchlein) sutartinai teigia, kad *barstukai* (Praetorijui – *barzdukai*) ir jų globėjas dievas *Putscetus* gyvena po *šeivamedžio* krūmu.[9] Praetorius net paaiškina, kad šis medis, ar greičiau krūmokšnis, dar kitaip vadinamas *bezdu*, faktas, kurį patvirtina moderniškoji leksikografija, su tuo skirtumu tiktai, kad dvi bezdų rūšys: viena – *Syringa*, skaniai kvepianti, ir kita – *Sambucus*, skleidžianti nemalonų kvapą, dažnai sumaišomos ir vadinamos vienu ir tuo pačiu vardu (*LKŽ*). Mus domina tik ši antroji rūšis, auganti miškuose, o tos pat šeimos vediniai: veiksmažodis *bezdėti* ir daiktavardis *bezdalas* – kaip tik patvirtina *bezdo* – *sambucus* kvepėjimo pobūdį.

Šie duomenys išaiškina *bezduką*, miškinį kauko parasinonimą, šitaip vadinamą drauge ir pagal jo buveinę – šeivamedžio-bezdo krūmą, ir pagal jam charakteringą nemalonų kvapą.[10] Prisiminę, kad žodžiu *kaukas* vadinamas taip pat ir tam tikrą kvapą turintis

šakniavaisis, *kauko* figūra, jau prilyginta žemės grumstui, pasipildo nauju olfaktyvinio pobūdžio bruožu.

Dievo *Putscetus* „qui sacris arboribus et lucis praest" (Lasicius) ar *Putscaetus*, „deu(s) qui sacros lucos tuetur" (Maletius), kurį mes pažįstame kaip *barstukų* valdovą, vardas taip pat sudaro sunkumų. Pasiremdami pačia banaliausia definicija, Renesanso epochai tipingu stereotipu, pagal kurį šis dievaitis nurodomas kaip miškelių ir šventų medžių globėjas, etnografai, atrodo, gerokai paskubėjo jį identifikuoti su **Pušaičiu*, vardu, padarytu pagal žodžio *pušis* šaknį. Maletijaus rašyba, tiesa, leidžia be sunkumo atpažinti lotyniškame *-aet-us* lietuvišką sufiksą *-ait-is*. Tuo tarpu žodžio šaknis vargu ar gali būti identifikuota su *puš-imi*. Kadangi arba grafinė grupė *-tsc-*, jei po jos seka *-e*, gali būti skaitoma kaip *š* ir tada neįmanoma atpažinti lotyniškame *-etum* lietuviško sufikso *-aitis*; arba šis sufiksas atitinka lotyniškąjį *-aetum*, bet tuo atveju *c* prieš *a* turi būti tariamas kaip *k*, o prieš jį esanti grupė *-ts-* tada atitiks fonemą *š*. Kitaip sakant, galimos tik dvi lietuviškos šio vardo interpretacijos: minimas dievas gali būti arba **Pušetas*, arba **Puškaitis*.

Prie šitų grafizmo aiškinimo netikslumų prisideda ir semantiniai etimologijos silpnumai. Neaišku, kodėl dievas, kurio vardas motyvuotas žodžio *pušis* šaknimi, pasirinktų gyventi po šeivamedžiu, kai aplinkui netrūksta pušų; lygiai taip pat sunku įsivaizduoti, kokius mitologinius ryšius galima būtų suvokti tarp *pušies* ir *kaukų*. Renesanso literatūrinių stereotipų vietoje mums užtat atrodo labiau priimtina Stryjkowskio (1582) duota labiau įtikima definicija: jis *Putscaetus'e* mato žemės dievą. Ši definicija yra pranašesnė jau vien tuo, kad ji atitinka chtoninę *kaukų* kilmę, kurią mes bandome nustatyti. Tiktai ši pastaroji interpretacija leidžia maždaug suprasti Lasicijaus tekstą, pagal kurį žmonės kreipiasi į *Putscetus* ne vien prašydami jo, kad jisai atsiųstų jiems turtus nešančius *barstukus*, bet taip pat „precantes eum ut placatum efficiat Marcoppolum, deum magnatum et nobilium, ne gravi servitute ab illis premantur"[11]: nors apie *Marcoppolum* ir nedaug težinoma, bet nesunku įsivaizduoti *Putscetus*, arklo nepajudintos žemės dievą, gyvenantį anapus dirbamų laukų ribų, gal net skynimų dievą, tarpininkaujantį ir užtariantį žmones pas stambių dvarininkų

dievą; ir atvirkščiai: negalima suprasti, kuo remdamasis galėtų intervenuoti „šventųjų miškelių globėjas".

Kaip hipotezę galima tada būtų pasiūlyti naują etimologiją. Jeigu *Pušaičio* (ar *Pušeto*) vardai atmestini, o *Puškaičio* vardas priimtinas, tai jo šaknis *pušk-* galėtų priklausyti tai pačiai šeimai kaip ir veiksmažodis *pušk-uoti*[12] „giliai kvėpuoti" ar daiktavardis *pušk-as*. Tokia etimologija leistų suvesti visas tris **Puškaičio* sunkiai sutaikomas figūras į vieną mitinį įvaizdį dievo, kuris yra inkarnacija žemės, kuri „puškuodama" ir skleisdama kvapus *bezdų* pagalba gimdo chtonines išaugas: *barstukus-bezdukus – kaukus*.

6. *Kultūrinė sutartis*

Reikia laikyti nustatytu faktu, kad *barstukai – kaukai*, chtoninės būtybės, gyvena pagal savo kilmę miške, kur jie priklauso nuo dievo **Puškaičio*, kuris tuo pačiu pasirodo esąs ir žemdirbių globėjas: pasiųsdamas jiems savo valdinius *kaukus*, jis didina, ar bent išsaugoja, jų turtus ir tarpininkauja, gindamas juos nuo didžiūnų klasės išnaudojimų. Gyvendamas miške, **Puškaitis* yra erdviškai atskirtas ne tik nuo savo globotinių, bet ir nuo agrarinių dievybių (kaip, pvz., *Žemėpačio*, gyvulių bandos globėjo; *Laukpačio*, laukų saugotojo), tiesiogiai priklausančių trečiajai sakralumo funkcijai. Jis skiriasi nuo jų dar ir tuo, kad jo globa nėra niekados tiesioginė, o mediatizuota, vykdoma per tarpininkus: jis arba užtaria žemdirbius pas *Marcoppolum*, dievybę, kuri galėtų priklausyti antrajai funkcijai, arba išklauso žmonių maldų jiems pasiųsdamas *bezdukus*, kurie, pasiversdami *kaukais*, tiesiogiai veiks kaip naudos saugotojai ir didintojai. **Puškaitį* galima tad laikyti dievu, priklausančiu „natūraliai erdvei" (pasireiškiančiai miško pavidalu), o drauge ir emanacija gyvybe kvėpuojančios gamtos, geradarės, bet kartu ir laukinės, tegalinčios veikti „kultūros" pasaulį vien tik tarpininkavimo procedūromis.

Praetorius, sudarydamas išsamų sąrašą dvasininkų, galinčių komunikuoti su įvairiais sakralumo aspektais, išskiria jų tarpe klasę pagoniškų kunigų, kurie moka atlikti šią *kaukų* „akultūraciją": „Kaukuczones oder Baržtukkones vermochten die kleinen Erd-

oder Goldmänner, die Kaukuczus zu beschworen, das sie sich an diesem oder jenem Ort aufhalten sollten."[13]

Tokiu būdu, pereinant iš Lasicijaus pateiktų žinių prie Praetorijaus teksto, galima pastebėti *kaukų* akultūracijos procese tam tikrą skaičių pasikeitimų: vietoj kontraktinio santykio su dievu **Puškaičiu*, nusistatančio aukomis lydimų maldų dėka ir pasireiškiančio *kaukų* pasiuntimu pas žmones, Praetorijaus tekste galima konstatuoti dievo išnykimą ir atsiradimą jo vietoje dvasininko-tarpininko, žinančio magišką formulę, kuri priverčia kaukus pasirinkti tą, o ne kitą „kultūrinę" gyvenvietę. Tačiau abudu aprašymai ne tik vienas kitam neprieštarauja, o greičiau vienas kitą papildo: dievo **Puškaičio* buvimas anaiptol netrukdo būti dvasininkui, naudojančiam efektyvias maldų formules ir apeigas. Vieno tik trūksta: minimi tekstai neprecizuoja tų formulių ar ritualų, kurių pagalba atliekamas *kaukų* pririšimas prie namų, nei tikslios formos, nei turinio, ir tai mus įpareigoja analizuoti vėlyvesnius etnografinius duomenis, ieškant šioje srityje papildomų informacijų.

Etnografiniuose tekstuose randame, kaip ir buvo galima tikėtis, „religinės degradacijos" žymių: jau minėtą dievybės dingimą iš teksto atitinka žemesnėj folklorinių faktų plotmėj dvasininko-mediatoriaus išnykimas; aktoriai, tarp kurių pasirašoma kultūrinė sutartis, bus tada, iš vienos pusės, *kaukai*, iš kitos – ūkio šeimininkė. Labai tiksliai aprašytos mitinės operacijos kompensuoja tuo atveju sakralumo atstovų išnykimą.

Gana daug etnografinių tekstų be didelių nukrypimų atpasakoja *kaukų* prijaukinimą. Faktas, kad šie tekstai vienas kitam neprieštarauja, leidžia mums juos laikyti komplementariniais ir pritaikyti jiems „grandininės analizės" (*string analysis*) procedūrą, sintagmatiškai išdėstant visas jų teikiamas informacijas ir tokiu būdu atstatant ištisą ir pilną istoriją.

6-1. Pasakojimas apie kaukų prijaukinimą

(1) Pirmas *kaukų* pasirodymas sodyboje pasireiškia visai nelauktoje vietoje kokio nors niekniekio arba paprasčiausiai *skiedros*[14] atradimu. Iš *kaukų* pusės tai reiškia diskretišką sutarties pasiūlymą:

šeimininkui šias „dovanas" priėmus, užsimezga pirmieji sutartiniai ryšiai.

(2) Pamatę, kad jų dovana priimta, *kaukai* gali pasireikšti: tada jie pasirodo kartais apsirengę skarmalais, kartais, galima sakyti, visai nuogi.[15] Arba pasigirsta jų aimanos ir verkšlenimai: „Aš pliks! tu pliks! kas mus aprėdys?"[16]

(3) Tada namų šeimininkė, jei ji nori *kaukus*, kurie gana dažnai prisistato poromis, prisijaukinti, turi stengtis juos tinkamai aprengti. Tam jinai pasirenka *delčios* ketvirtadienį ir ima siūti *lino* drabužį. Tas drabužis – kartais paprasta skraistė arba marškinėliai – turi būti pagamintas per naktį, iš ketvirtadienio į penktadienį, ir jo pagaminimas turi pereiti per visas lino paruošimo fazes: jei kai kurie liudininkai, daugiau racionalistiniai, pasitenkina nurodydami, kad šeimininkė (ar jos duktė) turi tą naktį suverpti, išausti ir pasiūti rūbą[17], kiti tekstai nesiskaito su šios operacijos praktiškomis galimybėmis ir pateikia pilną lino transformacijos programą, kuri prasideda sėjimu ir tęsiasi rovimu, mynimu, džiovinimu, verpimu ir taip iki paties rūbo pasiuvimo.[18]

(4) Šitaip pagamintas rūbas sudaro *algą*[19], vieną iš elementų sutarties, kuri jungia visą šeimyną su savo *kauku*. Reikia pabrėžti, kad šitos sutarties sudarymo sąlygos ypatingai griežtos. Jeigu, pavyzdžiui, šeimininkė nesuspėja pagaminti rūbą per vieną naktį, tai palankusis *kaukas* pavirsta tada *plikuoju kauku* ir ima tuštinti ūkio svirną ir kluoną svetimųjų naudai.[20] Tas pats įvyksta, jei sutarties sąlygos įvykdytos su perteklium, jei, pavyzdžiui, šeimininkė iš didelio gailesčio pasišaukia siuvėją ir užsako pas jį rūbus[21], arba bendrai paėmus, jeigu, be sutartimi numatyto rūbo, ji paruošia dar ir kitokių dovanų: tada kaukai pradeda verkti, aimanuoti dėl savo likimo ir tučtuojau pranyksta.[22]

(5) Sutarties išpildymas susideda iš abipusiškų duoklių. *Kaukai* įveda į namus *skalsą*[23]: jų atneštas šieno šapelis vertas pilno vežimo, keli grūdai atstoja keletą pūrų javų. Savo keliu šeimininkė maitina kaukus, kiekvieną naktį padėdama jiems tinkančio augalinio maisto.[24]

(6) Duoklę maistu nutraukus arba ypač vietoj sutarto valgio pasityčiojant padavus sudžiūvusio mėšlo[25] (kuris yra išvirkštinė

maisto forma), sutartis sulaužoma ir sukeliamas *kaukų* pyktis: jie tada atsikeršija, padegdami svirną, bet, keisčiausia, ir patys žūsta gaisre.[26]

6-2. Interpretacijos elementai

(1) Kad *kaukas* pirmučiausia pasireiškia padovanodamas *skiedrą*, įrodo ne vien tik miškinę jo, kaip tiekėjo, prigimtį. Priešingai negu *aitvaras*, kurio pirmasis kontaktas su žmonėmis vyksta, nors ir panašiu būdu, bet paliekant gabaliuką *anglies*[27], *kaukas*, pranešdamas apie savo buvimą medžio skeveldra, pabrėžia savo priklausymą skirtingai nuo *aitvaro* kosmologinei sferai. Ir iš tiesų *kauko* padėta skiedra ar *aitvaro* palikta anglis nėra duoklės, bet tik duoklių pažadai, tam tikri indeksiniai ženklai, nurodantys, ką vienas ir kitas gali pristatyti, transformuodami šituos „natūralius" ženklus į „kultūrinius" objektus. Anglis, grynas ir „natūralus" ugnies pagalba pagamintas objektas, leidžia iš anksto numatyti jo transformaciją į „kultūrinį" produktą – į auksinius pinigus, kuriuos atneš *aitvaras*; skiedra irgi yra „natūrali" žemės produkcijos išdava: vėliau jos vietoje bus tiekiami vartojamieji produktai, žmogaus darbu sukultūrinti (javai ir šienas). Tai leidžia nustatyti tarp dviejų paralelių serijų tam tikrą homologinę proporciją:

$$\frac{\text{Žemė}}{\text{Kaukas}} : \frac{\text{sausas medis (skiedra)}}{\text{javai}} :: \frac{\text{Ugnis}}{\text{Aitvaras}} : \frac{\text{sudegęs medis (anglis)}}{\text{auksiniai pinigai}}$$

(2) Tai, kad *kaukas* prisistato *nuogas* į savo jaukinimo vietą ir kad jo integracija į kultūrinę visuomenę vyksta jį aprengiant, parodo, kad akultūracijos sutartis randasi *vestimentarinės kultūros izotopijoj* ir kad perėjimas iš *gamtinio stovio* į *kultūrinį stovį* vyksta semantinės kategorijos

nuoga vs *aprengta*

pagalba.[28] Tai ne tik prijaukinimas, bet greičiau tikras kauko sužmoginimas (nes perėjimas iš *laukinio* į *naminį* vyksta visai kitokioje izotopijoje): aprengtas *kaukas* iš karto įsijungia į žmogiškąją

visuomenę. Dabar jau galima lengviau suprasti, kodėl šis statuso pasikeitimas, kuris drauge yra ir prigimties pasikeitimas, lydimas, pagal Praetorijų, ir vardo pakeitimo, kodėl *bezdukas* virsta *kauku*. Galima net teisėtai savęs klausti, ar tokia transformacija nėra lydima ir jo globėjo pasikeitimo, ar *bezdukas*, globojamas „gamtinio" dievo **Puškaičio*, nepereina, tapdamas *kauku*, į kokios nors „kultūrinės" dievybės jurisdikciją.

(3) Jeigu *kauko* perėjimas iš gamtos stovio į kultūros stovį gali būti aiškinamas giliųjų turinio struktūrų plotmėje kaip logiška transformacija, vykdoma naudojant kategorijos *nuoga* vs *aprengta* diskretiškus terminus, tai šio perėjimo manifestacija, pasireiškianti naratyvinių struktūrų paviršiaus plotmėje, yra figūratyvinė ir atvaizduojama proceso, apimančio audinio paruošimą ir rūbo pasiuvimą, forma.

Aprengti kauką – tai nereiškia jį paprasčiausiai apvilkti vaiko marškinėliais[29]: priešingai, tai reiškia simboliškos santraukos forma atvaizduoti visą komplikuotą lino paruošimo procedūrą, procedūrą, kituose tekstuose vadinamą *Lino Kančios*[30] vardu. O ši Kančia – kuriai vienai reikėtų paskirti atskirą studiją, vien tik norint įvertinti vestimentarinio plano svarbą lietuvių kultūroje ir religijoje, – susidedanti iš visos eilės įvairiausių kankinimų, kuriuos linas turi pergyventi: mindymą, kaulų laužymą, mirkymą užnuodytame mirtiname kūdros vandenyje ir pagaliau sudeginimą, mūsų turimuose tekstuose pasirodo trimis skirtingomis formomis:

(a) Pirmučiausia kaip *metaforinė aliuzija*: „jis iškentėjo Lino Kančią" sakoma apie žmogų, turėjusį vargingą gyvenimą.[31] Kančia, kuri tęsiasi ištisus metus ir kuri metai po metų ir vėl atsinaujina, įgauna tokiu būdu žmogaus gyvenimo dimensiją. Iš tiesų tokia kančia viršija žmogaus jėgas, nes „nė Velnias negali Lino Mūkos iškentėti"[32].

(b) Lino Kančia sutinkama pasakos forma apie Velnią, kuriam žmogus pažada savo vėlę su sąlyga, jei tasai perkentės pirmiau visas Kančios fazes; Velnias sutinka pavirsti lino grūdu, bet teišgali pernešti kankinimus tik iki išbandymo ugnimi: pradėjęs degti, jis viską meta ir pabėga.[33] Matome, kad šitie Velnio bandymai nėra kokia nors ištęsta metafora, bet, priešingai, didelio kompleksiškumo ir kraštutinio sunkumo *mitinė operacija*, kurią gali atlikti,

įsikūnydamas line, tiktai mito prasmei atitinkančios dieviškosios sferos atstovas. Tuo tarpu visai skirtinga sakralumo sfera pasakoje atstovaujama Velnio.

(c) Tačiau Lino Kančia dažniausia pasirodo kaip *pasakojimas*, įrėmintas į kitą, platesnį pasakojimą, kuriame jis turi aiškią funkciją: būti efektyvia magiška formule, galinčia sustabdyti priešininko blogadarę veiklą, priešininko, kuris yra ne kas kitas, kaip Velnias.[34] Žmogus, pradedąs pasakoti Lino Kančią, – kuri, kaip žinoma, yra nesibaigianti, nes ir Lino kankinimai yra gausūs ir įvairūs, – priverčia Velnią išklausyti prieš savo norą visą šią pasaką be galo ir tuo būdu nutraukia – iki pirmųjų gaidžių, pranešančių Velnio galybės pabaigą – Velnio jau pradėtą savo aukos persekiojimą. Taigi Lino Kančios pasaka atrodo kaip *nepertraukiamas* ir *nesibaigiantis* pasakojimas: kaip pasakojimas jis atrodo lyg tam tikra kanoninė formulė; faktas, kad jis negali būti pertrauktas, jam suteikia magišką galią, kurios prigimtis yra priešinga Velnio prigimčiai; pagaliau kaip nesibaigiantis pasakojimas jis formaliai išreiškia begalinį atstumą, skiriantį Gamtą nuo Kultūros, nuogą nuo aprengto.

Grupėje pasakų, kuriomis mes remiamės, magiškoji Lino Kančią perduodanti formulė turi charakteringą *atskyrimo* funkciją: ji tarnauja apsaugoti žmogiškąjį gyvųjų pasaulį nuo Velnio, gyvųjų-mirusiųjų (t.y. vėlių)[35] pasaulio valdovo, įsiveržimų. O tačiau mus dominančių *kaukų* prijaukinimo atveju ta pati procedūra, pasireiškianti Kančios atpasakojimu, pasireiškia, atvirkščiai, kaip *sujungimo* funkcija, kaip įmanomas perėjimas iš Gamtos į Kultūrą, transformuojantis „natūralias būtybes" į „kultūrines būtybes", kuriomis būtent ir tampa aprengti *kaukai*.

Iš šitų pastabų galima – hipotetiškai – daryti dvi išvadas. Lino Kančia, kaip matėme, pasirodo tiktai arba kaip mitinės operacijos – Velnio metamorfozės į Liną – atpasakojimas, arba kaip kanoninė formulė, turinti magišką galią. Mums atrodo savaime suprantama, kad kaukų prisijaukinimo aprašymo nereikia imti pažodžiui, kad į jį turi būti žiūrima kaip į ritualinę, gal kiek degraduotą, formulę, kurios pagalba kadaise *kaukučionys*, dvasininkai, mokantys apgyvendinti *kaukus* pas žmones, magiškai įvykdydavo šitą prijaukinimą.

Iš kitos pusės, Velnio nepasisekęs bandymas pernešti Kančią, pasivertus į liną, aiškiai rodo, kad Kančia kaip tokia sudaro funkcionalinę, reliatyviai autonomišką, sakralinę sferą ir kad pats Linas tėra tik materialinė inkarnacija dievybės, atstovaujančios šiai sferai ir garantuojančios magiškąją galią simbolinės transformacijos formulės, kurią vartojo – šiuo atveju – dvasininkas ar, jam nesant, ūkio šeimininkė. Ši dievybė, tarpininkaujanti tarp Gamtos ir Kultūros, pasireiškianti vestimentarinės kultūros plane, galėtų kaip tiktai būti *Vaižgantas*, linų dievas, kurio šventę ir jos apeigas gana plačiai aprašė Lasicius.[36]

II. KITA KAUKO KILMĖ

1. Kaukas ir kuilys

Iki šiol mes bandėme žingsnis po žingsnio atstatyti visą *kaukų* istoriją, pradėdami nuo jų chtoninės prigimties – paaiškėjančios, tarp kitko, dėl jų vardo daugiaprasmiškumo, leidžiančio jų išvaizdą sugretinti su tuo pat žodžiu vadinamo žemės grumsto ar šakniavaisio įvaizdžiais, aprašydami jų požeminį ar žemės paviršiuje turėtą gyvenimą miške ir pagaliau jų suvisuomeninimą, atliekamą mediacijos procedūrų pagalba vestimentarinės kultūros plane.

Žmogus galėjo užsitikrinti *kaukų* pagalbą, kreipdamasis į **Puškaitį, kaukų* valdovą, kuris, kaip paaiškėjo, yra ne tiek miškų, kiek *neišdirbtos žemės* dievybė, kvėpuojanti primityvia energija ir vitališkumu, kiekvienu atveju besirandanti anapus socialinio ir kultūrinio pasaulio ribų: šitame kontekste kaukai atrodo kaip spontaniška šitos žemės emanacija, jos antauga.

Tuo labiau įdomu konstatuoti, kad šalia jau aprašytų *kaukų* akultūracijos formų yra ir kitas būdas juos prisivilioti ir užsitikrinti sau jų globą, būtent – išperint juos iš kuilio kiaušių.

Mūsų turimoje gana gausioje folklorinėje medžiagoje dažnai sutinkame – jau esame tai pabrėžę – nemaža dviprasmiškumų ir prieštaravimų, kilusių, jau nuo XVI amžiaus, iš *kauko* ir *aitvaro* išvaizdų ir funkcijų sumaišymo. Šitą problemą visai patenkinamai nagrinėjo

jau Jonas Basanavičius[37], nustatęs, bent mus šiuo metu dominančioje srityje, pakankamai aiškius skirtumus tarp *kauko* ir *aitvaro*. Todėl prie jų čia nebegrįšime, laikydami galutinai nustatytomis dvi skirtingas *kauko* ir *aitvaro* kilmes: pirmasis gali išriedėti iš kuilio pauto, o antrasis išsiperi panašiomis sąlygomis iš gaidžio kiaušinio.

Kauko (arba kartais dviejų *kaukų*) įsigijimo procedūra gana paprasta – reikia paskersti lygiai tą pačią dieną, kai jis gimė, 7 metų kuilį[38], išpjauti jo pautus ir duoti juos vienu ar kitu būdu perėti. Pats perėjimas – kuris turėtų atitikti akultūracijos fazę – mūsų turimuose tekstuose nėra nei labai preciziškai, nei vienodai aprašytas: kartais reikia padėti juos šiltoje vietoje (ant krosnies)[39], kartais pasodinti ant jų perėjimui gaidį[40] (sumaišymas su *aitvaro* kilme) arba vėl, – ir tai jau reikšmingiau, – padėjus ant pūkų prieangio durų stulpe padarytoje skylėje ir užkalus tą skylę, laukti, kol naujagimis pats praneš, baladodamasis, kad jis jau išperėtas. Ši paskutinė versija gali turėti ir aliuzijos prasmę: medis lyg ir nurodo *kauko* miškinę prigimtį, o prieangio durys – perėjimą iš „natūrinės" išorės į „kultūrinį" vidų.

2. *Kuilys ir gaidys*

Ryšiai tarp *kauko* ir *kuilio*, kurių iš anksto negalima buvo numatyti, gali būti išaiškinti tiktai įrašant juos į dvigubą santykių tinklą, tiktai atsižvelgiant, iš vienos pusės, į paralelizmą tarp *aitvaro* ir *gaidžio* ir, iš kitos, į santykius tarp *kauko* ir *žemės*.

Gaidžio ir kuilio kaip „vaisingumo simbolių" pasirinkimas iš pirmo žvilgsnio savaime suprantamas: gaidys yra gerai žinomas kaip poligamas, o kuilys savo keliu turi išimtinį vaisinimo pajėgumą. Reikėtų dar pridėti, kad *kuilio* vardas yra kilęs iš *kuilos*[41] „kylos", „trūkio", ir tai yra papildomas leksikografinis prokreacijos pajėgumo paliudijimas.

Tačiau mums atrodo įdomiau konstatuoti tiek kuilio, tiek ir gaidžio atveju semantinės kategorijos *patinas* vs *patelė* plotmėje pastebimą ženklų inversiją. Inversija, teigianti, kad *patinas*, o ne patelė, gali pagimdyti mitinę būtybę, gali būti išaiškinama kaip „natūralaus" proceso paneigimas ir „viršgamtiškumo" teigimas.

Tvirtinimas, kad *patinas* vienas gali pagimdyti viršgamtinę būtybę, logiškai reikalauja prileisti ne tik *patelės*-gimdytojos buvimą, bet numato ir kitą, normalią gimdymo galimybę, kaip vyriškojo ir moteriškojo elementų susijungimo išdavą.

Atrodo, kad moteriškasis elementas, atsveriantis vyriškąjį elementą – kuilį, iš tikrųjų ir yra: tai žemė, iš kurios pirmoje šio aprašymo dalyje atrodė kilę *kaukai*. Be to, net ir nebandžius iš arčiau panagrinėti *aitvaro* figūrą, galima konstatuoti stiprų ryšį tarp jo ir ugnies, kuri atrodo kaip vienas iš pagrindinių jo prigimtį sudarančių elementų. Turėdami galvoje faktą, kad ugnis yra moteriškos giminės ir kad, iš kitos pusės, gaidys yra tampriai surištas su *ugnies*[42] sąvoka, galima be didelio pavojaus bandyti nustatyti sekančią koreliaciją:

$$\frac{\text{Kaukas}}{\text{Aitvaras}} : \frac{\text{Žemė}}{\text{Ugnis}} : \frac{\text{kuilys}}{\text{gaidys}},$$

kuri paaiškina dvigubą abiejų mitinių būtybių kilmę – jos gali gimti atskirai arba iš moteriškojo, arba iš vyriškojo elemento.

3. Kaukas – *„liaukos"*, kaukė – *„piesta"* *ir* kaukas – *„kiaulniežys"*

Nors kuilio, žemės knisėjo, įvaizdis jau pats savaime yra gana sugestyvus, jo neužtenka nustatyti pastoviam, komplementariniam ryšiui tarp kuilio ir žemės. Leksiniai duomenys gali ir vėl ateiti į pagalbą: pavyzdžiui, žodis *kaukos* (s. f. pl.) „liaukos", „kiaulės pažandė" gali prisidėti prie branduolinės paties *kauko* figūros išryškinimo; ši figūra, panaši savo išvaizda į žemės grumstą, pasižyminti savo nemaloniu kvapu, pasipildo dabar šio naujo įvaizdžio pagalba naujais bruožais: *minkštumu, drėgnumu.*

Tie patys bruožai randami ir žodyje *kaukė* (ir jo sinonimininiame vedinyje *kaukorė*), reiškiančiuose „piestelę lašiniams grūsti" arba „medinį indą taukams ar sugrūstiems lašiniams laikyti" (*LKŽ*). Šia

proga reikia atkreipti dėmesį į čia sutinkamą gana įdomų reikšmių išskirstymą, pagal kurį opozicija *moteriškoji giminė ir/ar daugiskaita* vs *vyriškoji giminė* yra koreliacijoje su opozicija *apgaubiantis* (objektas) vs *apgaubiamasis* (objektas). Šitoks reikšmių paskirstymas atrodo tiktai kaip atskiras atvejis bendresnės Louiso Hjelmslevo pasiūlytos interpretacijos, taikomos slavų kalboms.[43] Šis reikšmių išskirstymas mūsų atveju ne tik išaiškina, kad, iš vienos pusės, mes randame vyriškosios giminės *kauką* „namų dievybę", „grumstą", „šakniavaisį" ir t.t., ir, iš kitos pusės, moteriškosios giminės ir/ar daugiskaitos forma žodžius kaip *kaukai* „vaiko marškinėliai", *kaukos* „pažandė", *kaukė* „piesta", bet jis gali būti naudojamas kaip interpretacijos modelis kitiems tos pačios serijos faktams suprasti: pavyzdžiui, laikant „apgaubiančiais objektais" *kaukolę* arba *kaukę* „karnavalo maskę", galima teisėtai savęs klausti, koks galėtų būti juos atitinkančių „apgaubiamųjų objektų" turinys.

Šitų faktų šviesoje galbūt galima geriau suprasti ir kitą opoziciją, išryškėjančią iš *kauko* palyginimo su *aitvaru*, precizuojant ligas, kuriomis jie, vienas ar kitas, gali apkrėsti: jeigu *aitvaras* užkrečia *kaltūnu* (*Plica polonica*), tai *kaukas*, įpykintas žmonių jam rodoma špyga, gali užmesti votį[44], kuri sinonimiškai vadinama tai *kauku*, tai *kiaul-niežiu* (*LKŽ*). Šių vočių figūra yra sferoidinė, jos pripildytos liaukinės, riebalinės medžiagos, kartu ir minkštos, ir drėgnos; matome, kad *kauko* „voties" išvaizda visais atžvilgiais panaši į *kauko* „dievuko" išvaizdą, kurią mes pamažu bandome išryškinti.

4. *Audra, ledai ir amalas*

Tokiu būdu lyg ir nusistato leksinių duomenų dėka „natūrali" giminystė tarp *kauko* ir jo tariamo tėvo, kuilio, ir, bendriau paėmus, visos kiaulių giminės. Lieka tačiau dar išnagrinėti šaltinius, iškeliančius aikštėn ryšius tarp žemės ir kuilio (arba kiaulės).

Taukai yra, kaip žinoma, „vaisingumo simbolis", ir šito simbolizmo pagalba paprastai aiškinamas jų vartojimas agrariniuose reikaluose, kaip, sakysime, pirmos pavasarinės vagos išvarymo apeigose: žemdirbys išeina į laukus nešinas taukais ir lašiniais, įdėtais

namų šeimininkės, kuri jam primena ir pačiam valgyti, ir savo arklą nepamiršti patepti[45]; ir arėjas, ir jo į žemę smingantis arklas, abu jie, kaip matome, ištepti kiaulės riebalais.

Dar daugiau. Labai svarbioje pavasario šventėje – Jurginėse – yra numatyta speciali ceremonija, skirta *kelti rugius*[46], padėti jiems augti; jos metu žmonės procesija apeina laukus, „jurginėja", užkasdami po ežia velykinių kiaušinių lukštus ir *kumpio kaulus*.[47]

Kitas tekstas[48] – nutylintis tikslią ceremonijos datą[49] – pateikia naujų šį ritualą liečiančių precizijų. Velykinio kumpio kaulai (nebeminint kiaušinių), skaitome ten, turi būti užkasti ne vienoje vietoje, bet ant *visų keturių ežių*. Tokiu būdu javų lauko apribojimas, turintis tikslą juos apsaugoti, – šios ceremonijos prasmė – atliekamas dvigubai: lauko apėjimu, bet drauge ir kumpio kaulų užkasimu visose keturiose lauko pusėse. Tai lauko užtvėrimo, jo erdvinio apribojimo procedūra, kurioje kiaulės kaulai vaidina arba laukų globojimo rolę, arba laukų dievams-globėjams skirtos aukos funkciją.

Antroji teksto pateikiama precizija nurodo, kad minėtas ritualas skirtas apsaugoti laukus nuo *ledų*, bet kad tokios pat apeigos gali būti naudojamos ir prieš *perkūniją*. Tačiau jeigu apsauga nuo nelaimės, kurią atneša kruša, atrodo visai suprantama, apsigynimas nuo perkūnijos reikalauja paaiškinimo.

Žodis *perkūnija*, vedinys iš dievo *Perkūno* vardo, nusako bendrą atmosferinį reiškinį: jo garsinį efektą (griaustinį), šviesos efektą (žaibus), bet kartu ir jo žalą darančias pasėkas.

Apsaugoti laukus nuo perkūnijos nieko tad kito nereiškia, kaip juos apginti nuo perkūnijos pasėkų. Šios pasėkos savo ruožtu gali pasireikšti tik jau žemei atgimus: žinome gerai, kad pavasarinio *Perkūno* veikla yra geradarė, kad jis pirmuoju savo griausmu „atrakina žemę", ją apvaisindamas.[50] *Perkūno* daroma žala gali pasireikšti tiktai vėliau, ir ne griausmo ar žaibo, o jų pasėkų pavidalu. O šios pasėkos gali būti, turint galvoje vien javų laukus, blogadarės tiktai lietaus, ir būtent – „sugadinto", neigiamo lietaus forma.

Pirmoji iš šių neigiamų pasėkų yra *audra*, tai yra nenormalaus, besaikio – kiekiu ar stiprumu – pobūdžio lietus. Jau Lasicius atkreipia mūsų dėmesį į šią agrarinio Perkūno veiklą, cituodamas net tai progai pritaikytą lietuvišką maldelę, kuria žemdirbys į jį

kreipiasi: „Percune deuaite niemuski vnd mana, dievvu melsu tavvi *palti* miessu."[51] Lietuviškasis tekstas nurodo lašinių paltį kaip Perkūnui permaldauti tinkančią auką, o to teksto netikslus lotyniškas vertimas dar papildomai paaiškina, kad reikalas eina apie laukų globą, o ne, pavyzdžiui, apie savo asmeninę apsaugą nuo jo trenkimo: „Cohibe te inquit Percune, neue in meum *agrum* calamitatem immittas."[52]

Iš dangaus krentanti drėgmė pasireiškia dviem formomis: *lietumi* arba *sniegu*, o jų abiejų susimaišymas vadinasi *darga, dargna* ar *dargana* (*LKŽ*). Charakteringa, kad kiaulė, šiaip jau, atrodo, patvarus sutvėrimas, labai blogai reaguoja į dargną, jos nepakelia. Ši jos reakcija pasireiškia visų pirma viduriavimu[53] ir vėmimu[54], tai fiziologinė reakcija; drauge ji reaguoja ir „psichologiškai", imdama „čiūdytis", t.y. „keistai elgtis, darkytis, tyčiotis"[55]. Šis kiaulės – ar greičiau: *kuilio* – protestas prieš dangiškojo vandens maišymą su sniegu, patvirtindamas jų ryšius su lietumi, primena ir kitą, ironišką, kiaulės reakciją į lietaus sumaišymą su saule: sakome, kad „kiaulė juokiasi", jei ima lyti saulei šviečiant.[56]

Kitos dvi „sugadinto" lietaus formos yra, iš vienos pusės, kaip jau minėjome, *kruša* arba *ledai*, o iš kitos pusės, *amalas*. Žodis *amalas* yra polisemininis: kaip „žaibas be griaustinio", jis reiškia pirminę šito fenomeno priežastį, sukeliančią lijimą saldžiu, lipiu skysčiu (lot. *mellis ros*; *LKŽ*); kai „amalą krečia" ar „amalą meta"[57], tai tuo skysčiu apšlakstoma žemė ir „gadinami" javai bei vaismedžiai žydėjimo metu; *amalo* nukrėtimo išdava yra varpų liga (lot. *aphis*), vadinama tuo pačiu *amalo* (ar *amaro*) vardu; savo polisemijoje *amalas* taip pat reiškia *miglą* (abi prasmės atitinka pranc. *nielle*): „(miodowa rosa) iszejn isz wundenun isz upiun, ežerun migla tokia yra paskuj krynt unt žolu yr medžiu gadindama juos diel to szalip upiu ta liga tunkiausiej matoma"[58].

Atskira studija būtų reikalinga aprašyti bendram įvairialypiam fenomenui, apimančiam visą *amalo*[59] polisemiją. Kol kas apsiribokime vien tik javų laukus užpuolančios ir derlių naikinančios skystos kenksmingos medžiagos įvaizdžiu.

Išvadoje galime pasakyti, kad prašymas užkasant kiaulės kaulus liečia visus iš aukštai krentančio kenksmingo vandens aspektus:

ir nenormalų lietų, pasireiškiantį *audros* pavidalu, ir abi „sugadinto" lietaus rūšis: *krušą*, kaip vandens su šalčiu susijungimą, ir *amalą*, vandens sumaišymą su ugnimi ir šilima. Šitoks formulavimas pasitvirtina naudinga paskirtimi lietaus: „amals... nevodij kad lytus nuplaun tuoj nukritus (amalui)"[60]. Tačiau žemė, dangaus vandenų partnerė apvaisinimo procese, irgi vaidina globėjos rolę: štai, pavyzdžiui, *Ledų dienoje* (ir kiek vėliau, per Jonines) yra uždrausta „judinti" žemę[61] – taip pat, kai *amalas* užpuola javus, reikia užbarstyti ant jų nuo kryžkelės atneštos žemės, ir jis tuojau prapuls.[62] Tad štai ir vėl krūvon susijungę mūsų aprašymo elementai: iš vienos pusės – žemė, o iš kitos – kiaulė, vaidinanti tarpininkės ir globėjos rolę santykyje su dangaus vandenimis.

5. *Kiaulė ir debesis*

Ką tik bandėme išaiškinti iš pirmo žvilgsnio keistai atrodantį ryšį tarp kiaulės ir įvairių blogadarių, derliui gresiančių vandenų formų: *audros, krušos* ir *amalo*. Dabar dera kiek išplėsti problematiką, peržiūrint etnografinius duomenis, liečiančius santykį tarp mūsų mitinio sutvėrimo ir dangaus vandenų, o ypač *lietaus* ir jo šaltinio – *debesų*.

Iš pirmo žvilgsnio atrodo, kad tarp kiaulės ir lietaus yra paprastas precedentiškumo ryšys: *kiaulmiegis*[63], pavyzdžiui, yra sunkus miegas prieš lietų. Bet šis ryšys greičiausiai bus tampresnis: žinoma, pavyzdžiui, kad paprastas dviejų reiškinių vienas po kito sekimo laiko plotmėje santykis dažnai yra išaiškinamas kaip priežastinis santykis. Užtat ir legendoje pasirodymas didžiulės kiaulės, kurią tučtuojau seka *audra*, reiškia jų tampresnį tarpusavį ryšį, o ne paprastą gretimumą laike[64]: jei ir per drąsu būtų sakyti, kad kiaulės pasirodymas išprovokuoja debesio pasirodymą, tai bent jinai debesį „išpranašauja".

Šioje vietoje tenka pastebėti, kad ryšys tarp dangiškųjų ir žemiškųjų vandenų yra – lietuviškos mitinės pasaulėžiūros rėmuose – labiau komplementarinis negu opozicinis. Pavyzdžiui, vaivorykštė, pasirodanti nustojus lyti, yra vadinama *dermės juosta*[65]: jos

funkcija yra sugerti lietaus vandens perteklių ir, sugrąžinant jį į dangų, atstatyti pirmapradę lygsvarą. Šitame kontekste lengviau suprantamas lietuvių įsitikinimas, kad ežerai faktiškai yra tik iš anksto pasirinktose vietose iš dangaus nusileidę debesys.

Padavimuose apie ežerų kilmę kaip tik ir pasireiškia kiaulė savo, kaip eksploratoriaus, šauklio ar pagalbininko, rolėje. Iš pradžių – visai nelauktai – pasirodo arba kiaulė[66], arba meitėlis tiesiog nukrenta iš debesies[67] ir ima knisti žemę, paruošdamas gultą nusileisiančiam debesiui.

Šį tamprų ryšį tarp kiaulės ir debesies konstatavus, galima suprasti, kodėl piemenys maldauja debesėlio, kad tasai praplauktų pro šalį, rytų kaimyno gudo vardu žadėdami jam paršelį.[68] Kadangi, iš kitos pusės, tarp dangiškų ir žemiškų vandenų nėra esminio skirtumo, balto paršelio aukojimas Stryjkowskio minimam dievui *Upiniui*[69] prašant, kad vanduo būtų švarus ir permatomas, gali būti įrašytas į tą patį kontekstą.

Dabar jau galima išaiškinti intensyvinį priežodį (tokios pat rūšies kaip, pvz., „baltas kaip sniegas"), nusakantį visišką nenusimanymą: „išmanai, kiek kiaulė apie debesį"[70], kaip antifrastiniu virtusį posakį, nebesuprantant mitinio ryšio tarp kiaulės ir debesio. Kiek ankstyvesnis tekstas, kuris, priešingai, teigia, kad kiaulė „daug žino, kur debesis eit"[71], atstato mitinę tiesą.

Iš šiuo metu mūsų turimos etnografinės medžiagos sunku pasakyti, kaip toli galima tęsti šį kiaulės ir debesies sugretinimą. Mums neatrodo, kad galima būtų prieiti prie šitų dviejų mitinių būtybių galutinio sutapdinimo, kaip kai kurie tekstai, atrodo, norėtų įtaigoti: štai kad ir, pavyzdžiui, tas keistas atmosferinis reiškinys, kai ima lyti saulei šviečiant, žmonių yra aiškinamas arba kad tai „saulė verkia"[72], arba kad tai „kiaulė juokiasi"[73]. Vietoje metaforinio santykio čia greičiau reikia įžiūrėti metoniminį santykį: kiaulė dėl kai kurių jiems bendrų savybių sutapimo mums atrodo kaip dalinis debesies substitutas.

6. Kaukas: žemė ir vanduo

Kiekvienu atveju išdirbtos žemės nuo blogadario lietaus gynėja, geradario lietaus pranašautoja ir debesų vairuotoja kiaulė, be jokios abejonės, turi tamprų ryšį su dangaus vandenimis ir pasireiškia kaip jų atstovė žemėje ir ant žemės paviršiaus. Agrariniam *Perkūnui*[74] pirmą kartą apvaisinus žemę – t.y. dievaitę *Žemyną*[75] – kuilys tam tikra prasme jį pavaduoja, sumanaus vandenų išdalinimo pagalba užtikrindamas viso, kas gimsta iš žemės, augimą ir vešėjimą.

Atsižvelgiant į šį tamprų ryšį tarp kiaulės ir dangaus vandenų, kurie, skysti lietaus forma, virsta kietais krušos metu ir gličiais amalo atveju, – galima bandyti papildyti iš kuilio gimusio *kauko* pirmapradę branduolinę figūrą. Tiek *kauko* vystymosi dviejų fazių – kuilio pauto ir iš jo gimusios mitinės būtybės palyginimas, tiek ir *kauko* vardo panaudojimas jam giminingoms formoms (kiaulės liaukoms, šunvotėms) pavadinti, – ši pagrindinė iš kuilio kilusio *kauko* figūra, nors ir išlaikydama vizualiniame plane tokios pat sferoidinės, neišbaigtos, bekontūrinės masės pavidalą, mūsų sutiktą bandant atstatyti iš žemės kilusio kauko portretą, vis tik pasipildo naujais jo „turinio" charakteringais bruožais, turinio, susidariusio iš skystos, drėgnos, minkštos, gličios substancijos, kuri nebūtinai sutinkama *kauke* „žemės grumste", bet kurią jau galima būtų atpažinti *kauke* „šakniavaisyje".

Taigi bandymą išaiškinti *kauko* ir *aitvaro* opoziciją, ją homologuojant su *žemės* ir *ugnies* opozicija, dabar galima papildyti nauja kategorija: *vanduo* vs *oras*. Jau iš pat pradžių matėme, o ir vėliau dar rasime, kad *aitvaras* yra *drauge ugnies* ir *oro* padaras; o dabar aiškėja, kad *kaukas* savo ruožtu susideda iš kitų dviejų pagrindinių elementų: *žemės* ir *vandens*:

$$\frac{\text{Kaukas}}{\text{Aitvaras}} :: \frac{\text{žemė + vanduo}}{\text{ugnis + oras}},$$

o tai tik patvirtina dvigubą tų dviejų, savo charakteriais taip skirtingų, bet laiko tėkmėje dėl jų funkcijų panašumo sumaišytų ar net galutinai sutapdintų, būtybių prigimtį.

7. *Kompleksinė kauko figūra*

Kartu sudėjus duomenis, gautus kauko, žemės vaiko, ir kauko, kuilio sūnaus, aprašymu, galima dabar bandyti atstatyti pirmapradę jo išvaizdą. Ši daugialypė kauko figūra tačiau nieko bendro neturi su jo konvencionaliu vaizdavimu, kurį randame vėlyvesniuose, germaniško folkloro įtakos atžymėtuose, tekstuose: tai tikriausia ne ilgabarzdis, linksmaveidis, šaunia raudona skrybėlaite pasipuošęs nykštukas.

Jau matėme, kad gramatinė *vyriškos* gim. vs *moteriškos* gim. ir/ ar *daugiskaitos* opozicija atitinka semantinį reikšmių pasiskirstymą pagal kategoriją *apgaubiantysis* vs *apgaubiamasis*. Dabar jau galime įsivaizduoti *kauko* figūros *apgaubtąjį* turinį kaip susidedantį iš minkštos ir drėgnos substancijos, žemės ir vandens mišinio. Šis reikšmių suskirstymas, nors jis ir nėra absoliutus, vis tik leidžia mums pergrupuoti gausias žodžio *kaukas* ir jo vedinių reikšmes, bandant tokiu būdu nustatyti *kauko* vadinamąją „branduolinę" figūrą, t.y. bendrą jo esminių bruožų konfigūraciją, įgalinančią ir išaiškinančią visų žodžio reikšmių išsibarstymą įvairių perkeltų prasmių susidarymo procesuose.

(a) Kauko sferoidinė forma

Prie jau įprastinių „grumsto", „šakniavaisio", „liaukos", „voties" įvaizdžių sąrašo galima dar pridėti žodį *kvaukė*[76] „galva", „makaulė", fonetinį *kaukės* variantą, o ypač *kaukolę, kvaukolę*[77], žodžius, kurių pirmasis – perkelta prasme, o antrasis – tiesiogine prasme reiškia sferoidinę, *tuščią* figūrą.

Žodis *kvaukis*[78], s. mob., aptariantis moterį ar vyrą, kurie „ryši skarelę, palikę pliką kaktą" (*LKŽ*), dažnai taikomas *laumėms*[79], įtaigoja drauge ir giminystės ryšius su šitomis moteriškos giminės dievybėmis ir primena kiaulę, kuri skiriasi nuo kitų gyvulių ragų neturėjimu. Vedinys *kaukarikas*[80] ir sudėtinis žodis *kauk-dėlis*[81], reiškiantys „pakaušį", baigia išryškinti apvalią, sferoidinę *kauko* išvaizdą.

(b) Sferoidinė forma + ilga nosis

Tas pats žodis *kvaukis*, s. com., apibūdindamas apvalios ir plikos kaktos savininką, vartojamas ir žmogui su ilga nosimi[82] pavadinti, bruožas, kuris, atrodo, bus bendras ir *kaukui*, ir *laumei*. Ši perdėtai ištįsusi, kablio formos antauga, prikergta prie sferoidinės figūros, leidžia ir paaiškina metaforinius *kauko, kvaukės*[83] „klumpės" ir *kauko*[84] „žvejyboje vartojamo kablio" pavadinimus.

Mums atrodo, kad šita paskutinioji figūra išaiškina drauge ir žodžio *kaukė* „karnavalo maskė" reikšmę; prie to tačiau teks grįžti vėliau.

(c) Sferoidinė forma + ilga nosis + laibas ir ištįsęs kūnas

Apvali, beformė galva, papuošta kumpa antauga, kartais gali turėti suplonintą pailginimą: ir iš tiesų *kvaukė*[85] reiškia priedo dar ir „žuvį, panašią į buožgalvį", o *kaukas*, kaip matėme, – žvejybai skirtą įrankį, pasibaigiantį kabliu. Iš kitos pusės, *kaukiu*[86] vadinama pypkė ilgu kandikliu, o *kaukutis*[87] yra vaikų žaislas, „vilkutis". Pagaliau *kaukorikas*[88] – tai „vaikas didele galva".

Faktas, kad tokia figūra gali būti aprengta *kaukomis*[89], t.y. „vaiko marškinėliais", esmiškai nepakeičia labai dar schematinės jos išvaizdos. Tiesa, tai jau tam tikra prasme antropomorfinė figūra, bet dar grubi ir neišbaigta, vos išsirutuliojus iš savo pirmapradžių elementų – žemės ir vandens – ji randasi pusiaukelyje tarp ne-žmogiškos gamtos ir žmonijos, prie kurios ji artinasi, pasiruošusi jai tarnauti.[90]

III. KAUKAI IR VĖLĖS

1. Kaukas *ir* kaukė

Neišbaigta, rudimentarinė *kauko* figūra negali neįtaigoti jo sugretinimo su tos pačios giminės žodžiu *kaukė*, kuris, pagal pasiūlytą hipotezę, yra santykyje

$$\frac{\text{apgaubiantysis}}{\text{apgaubtasis}} :: \frac{\text{kaukė}}{\text{kaukas}}$$

Gana keistu būdu šio modernioje lietuvių kalboje įprastinio žodžio randame tik vieną kiek senesnį pavyzdį intensyviame priežodyje „sudžiūvęs kaip Kalėdų kaukė"[91]. Nežiūrint dažno kaukių vartojimo Kalėdų ir Užgavėnių ritualuose, gyvais išlikusiuose kai kuriose srityse iki XX amžiaus pirmųjų dekadų, žodis *kaukė* buvo gana anksti pakeistas dviem skoliniais: gudiška *lyčyna*[92] ir lenkiška *lerva*[93]. Pats skolinimosi faktas lengvai išaiškinamas geografiniu ir kultūriniu artimumu, nors žodinė paskola nebūtinai reiškia ir mitinio semantizmo pasiskolinimą[94]: atvirkščiai, nors šiedu žodžiai yra dviejų skirtingų kilmių skoliniai, mus stebina jų prasmių išskirstymo panašumas. *Lyčynos* ir *lervos* „reikšmės", perskirtos į dvi subklases, atrodo šitaip:

I. (a) kaukė
(b) veidas (pajuokiančia prasme)
(c) baidyklė, šmėkla, bjaurybė
(d) nešvarus, apsileidęs, niekam tikęs žmogus
II. (a) *lyčyna*, kas nors labai mažas; parazitas, lerva
(b) *lerva*, gyvūnas pirmoje savo vystymosi fazėje.

Dvi pagrindinės reikšmės – *lyčyna* ir *lerva* – *Lietuvių kalbos žodyno* autoriams pasirodė kaip tiek viena nuo kitos tolimos, kad iš jų buvo nutarta padaryti du atskirus žodžius. Tuo tarpu, prileidus, kad šiedu svetimžodžiai turi bendrą lokalinį semantizmą, paveldėtą iš žodžio *kaukė*, ir kad šis pastarasis žodis yra giminingas su mūsų *kauku*, šiais žodžiais pridengtų reikšmių zona atrodo visai nuosekli ir koherentiška. Kaukė, kaip netašytas ar degraduotas veidas, pridengia po savimi sub-žmoniją, keliančią siaubą ir pasibaisėjimą, slepia embrioninę būtybę, nepajėgiančią pasiekti žmogiško statuso.

Neplėsime čia bendro pobūdžio dėstymų apie karnavalų kaukių bendrą reikšmę nei apie „svetimšalių" ir „gyvulių" (ekstra- arba sub-kultūrinių būtybių), kuriems šitos kaukės atstovauja, siauresnę prasmę: apie tai nemaža prirašyta antropologijos vadovėliuose. Pabrėžkime tačiau, prabėgomis, kad Užgavėnių kaukės užpuldinėja ir Lietuvoje, kaip ir kituose kraštuose, *bergždines*[95], kad Užgavėnių rituale randame „lino tęsimą" – pasivažinėjimą aplink

laukus, skatinantį lino atgimimą (kurio ryšys su *kaukais* yra žinomas), taip pat ir „bitelių vežiojimą", kurio metu šlakstomasi vandeniu: tai vis „vaisingumo ritualai"[96].

2. *Kaukas ir kaukolė*

Susidaro įspūdis, kad *kaukėmis* prisidengusios būtybės atstovauja gemalinėms, dar neišbaigtoms gyvenimo formoms, ankstyvesnėms už tikrąjį žmogaus gimimą. Todėl galima prileisti, kad tos būtybės, laikinai iškilę į paviršių laikotarpyje, kuris apribotas gimimu ir mirtimi, ir pasireiškę „žmogišku gyvenimu", ir vėl sugrįžta į savo senąjį priešgimtinį stovį, tęsdamos savo egzistenciją vėlių, t.y. „gyvųjų-mirusiųjų" pavidalu, laukdamos, kol pagaliau ateis tikroji mirtis-poilsis.[97] Tai padeda suprasti Lasicijų, kuris *kaukus* laiko „mirusiųjų dvasiomis"[98].

Šitas kiek netikėtinas teigimas iš dalies pasiteisina leksiniais duomenimis: savo polisemijoj žodis *kaukas*, tarp kitko, reiškia „nekrikštytą mirusį vaiką"[99]. Atrodo, kad mes šiuo atveju galime stebėti dviejų religinių pasaulėžiūrų konfliktą. Krikščionybei nekrikštytas vaikas nėra dar iš tikrųjų gimęs žmogiškam gyvenimui; o toks nekrikštas, kartą miręs, priklauso kitai, ne-krikščioniškai, ar geriau – prieš-krikščioniškai sakralumo sferai.[100] Toks vaikas yra tad dvigubas *kaukas: kaukas* kaip dar negimęs ir *kaukas* kaip jau miręs.

Ši *kaukų* identifikacija su mirusiųjų vėlėmis – jei Lasicijaus teigimas galėtų būti pagrįstas dar ir kitais faktais – pakankamai išaiškina ir žodžio *kaukas* vedinį: *kaukolė, kvaukolė*[101]. Šitame kontekste galima suprasti bendrai priimtą tikėjimą, jog gyvybės principas glūdi mirusiojo galvoje, jog, norint, kad vėlė nesivaidentų, reikia lavonui nukirsti galvą, nes *kaukolės* galinčios naktį keltis iš kapų, ridinėtis kapinėse, daužytis viena į kitą, keldamos šventą baimę.[102] Nors jie atrodo priklausą ir vėlesniam laikotarpiui, šitokie tikėjimai patvirtina buvimą sakralinės srities, kurioje *kauko* figūrą supa įvairios mirties reprezentacijos.

3. *Vėlės ir Vaižgantas*

Mirusiųjų kulte, išlikusiame labai gyvu iki paskutiniųjų laikų, galima išskirti dviejų rūšių apeigas: vienos jų skirtos pavieniui numirėliui ir, prasidėjusios puota prieš laidotuves, kartojasi vis retėjančiais laiko tarpais (trečią, šeštą, devintą ir keturiasdešimtą dieną, pagal Lasicijų); kitos apeigos yra metinės, skirtos visiems bendruomenės (šeimyninės ar kaimo) mirusiems paminėti.

Nėra reikalo čia įeiti į tų ceremonijų smulkmenas. Pažymėsime tiktai, kad per *šermenis* kiekvienas iš puotos dalyvių numeta po stalu mirusiajam skirtų kiekvieno patiekalo trupinių, bet kad visa, kas netyčia nukrenta nuo stalo, paliekama ant grindų ir skiriama vienišoms vėlėms, „desertis, ut ipsi loquuntur, animis quae nullos habent vel cognatos vel amicos vivos"[103], kurias paskui, nuo stalo atsikėlus, iššluoja kaip blusas su šluota. Kito Lasicijaus teksto vietoje, nieko bendro neturinčioje su šia citata, autorius, kalbėdamas apie mirusiųjų dievą *Velioną*, pažymi, kad mirusieji maitinami tam tikros rūšies paplotėliais, kurie trupinami ir barstomi priešpriešiais į keturias priešingas puses ir kurie vadinasi *Sikies Vielonia permixlos*[104], kas šių dienų lietuvių kalboje būtų: *sikės velionio peniūkšlas* (*sikės* – mirusiojo maistas).

Trečios rudens švenčių, vadinamų *Ilgės* arba *Ilgiai*[105], dienos, paskirtos dievo Vaižganto, linų globėjo, garbei, apeigų aprašyme ir vėl atsiranda tie patys *sykies*, kuriuos oficiantė po ritualinių išgertuvių „è sinu eijcit à deastris, si qui sint VVaizgantho, comedendas"[106]. O žinodami, kad *sikės* arba *sikiai* padaryti iš *sėmenų*[107], netikėtai surandame linų dievo Vaižganto ryšius su mirusiaisiais: Vaižgantas, kurio vaidmenį pažįstame iš *barstukų* akultūracijos ir jų pakeitimo į *kaukus*, yra dievas, gimęs lino pavidalu *iš žemės*, kankintas, miręs ir prisikėlęs *iš žemės*; dabar jį sutinkame lydimą antraeilių dievybių, kurios maitinamos *sikėmis*, charakteringu vėlių maistu, apie kurio tiesioginį vartojimą velionims valgydinti jau esame kalbėję. Kyla klausimas: kas gi tie Vaižganto palydovai: *vėlės* ar *kaukai*?

4. Vėlės ir Veliona

Rudeninės šventės *Ilgės*, maždaug atitinkančios Visus Šventuosius, tęsdavosi 10 dienų[108]; trys iš jų būdavo ištisai pašvęstos, pagal Lasicijų, mirusiųjų kultui. Tų švenčių metu „mortuos è tumulis ad balneum et epulos invitant"[109]: matome, kad tai mirusiųjų puota, kur stalai apkrauti gausiais patiekalais ir gėrimais, skirtais išimtinai mirusiesiems, kur išdėstytų rankšluosčių ir marškinių skaičius atitinka sukviestų mirusiųjų skaičių. Puotą paruošę, gyvieji grįžta į namus ir „triduum compotunt"[110].

Tačiau kiek toliau tas pats Lasicius dar kartą netyčia – kiekvienu atveju be jokio ryšio su Ilgių šventėmis – grįžta prie mirusiųjų kulto. Šį kartą jis kalba apie *Skerstuves*[111], „dešrų gaminimo šventę", mes sakytume greičiau: šventę, vykstančią kiaulių skerdimo dieną, kada ruošiama ir sūdoma mėsa visai žiemai.[112] Nors Lasicius ir nenurodo šitos šventės datos, visai aišku, kad ji gali būti tik rudenyje; autoriaus į tekstą įterpta lietuviška citata, čia pat ir, kaip dažnai tai jam atsitinka, netiksliai išversta į lotynų kalbą, patvirtina šį faktą. Pagal Lasicijų, tos šventės metu žmonės šitaip kreipiasi į dievą *Ezagulis*: „Vielona velos ateik musump und stala", formulė, kurią Būga[113] šitaip interpretuoja: „Veliona, vėliuõs ateik pas mus į stalą". Šitas tekstas, norint jį įjungti į bendrąjį kontekstą, reikalingas gana plataus komentaro.

(a) Žodis *velos*, Būgos interpretuojamas kaip *vėliuõs(e)*, yra daugiskaitos vietininkas žodžio *vėliai* „mirusiųjų šventė", kuris yra išvestas iš žodžio *vėlė*. Jeigu *Veliona* kviečiama skerstuvėms į *Vėlines*, tai *Skerstuvių* šventė turi logiškai įtilpti bendruose *Ilgių* rėmuose į tas tris dienas, kurios yra skirtos mirusiųjų kultui.

(b) Mūsų nestebina tas faktas, kad dievybė yra kviečiama prie stalo dalyvauti gedulo puotoje: šitoks mirusiųjų dalyvavimas *šermenyse* yra visai normalus reiškinys. Labiau stebina tai, kad puota, į kurią pakviesta dievaitė *Veliona*, susideda iš patiekalų, pagamintų iš *kiaulienos* greitai gendančių dalių. Ryšys tarp vėlių ir kiaulės tegali būti nustatytas tik *kaukui* tarpininkaujant, tik pasiremiant tuo, kad jis drauge yra ir „mirusiojo dvasia", ir stebuklingai gimęs iš kuilio kiaušio. Tiesa, dar vienas argumentas, atrodo, prisideda šitos

tezės patvirtinimui. Gana patikimas liudininkas Jucevičius (1846)[114] pažymi, kad *kaukams* – kurie, kaip žinome, yra šimtaprocentiniai vegetarai – „duodavę naktimi *aukų* meitėlio žarnas, miltais su krauju maišytais prikimštas". Šita vėdaro visai neįprastinė auka galėjo būti daroma tik retais atvejais, kada skerdžiamos kiaulės, ir būtent – rudeninės šventės, *skerstuvių*, metu: jinai, nors ir plonu siūlu, sujungia *kaukus* su *kiaule* ir *kiaulę* su *vėlėmis*.

(c) *Velioną*, mirusiųjų dievaitę, Lasicius mini dviejose vietose; abu kartus ji vadinama vyriškos giminės dievu, nors lietuviškoji galūnė *-a* tam ir prieštarauja. Pirmu atveju sakoma, kad „jam aukojamos aukos, kai norima pamaitinti mirusiuosius"[115], ir tai leidžia šį tiesiogiai dievaitei *Velionai* skirtą kultą sugretinti su jau minėta „mirusiųjų švente".

Antrojo, dabar analizuojamojo, teksto aiškinimas yra sunkesnis. Nemokėdamas lietuvių kalbos, Lasicius įneša painiavą, vieną dievybę iš karto vadindamas dviem skirtingais vardais: per *skerstuves* žmonės kreipiasi į dievą *Ezagulis* ir kviečia dievaitę *Velioną* į mirusiųjų garbei paruoštus pietus. Ar įmanoma nugalėti šitą sunkumą? Ar galima, pvz., sakyti, kad pirmasis vardas, nors ir kitos giminės, tėra tik antrojo epitetas? *Ezagulis* iš tiesų lengvai gali būti perrašomas į lietuvių moderniąją kalbą kaip *ežia-gulys*, prisimenant, kad *ežia* kaip tik atžymi apdirbamų laukų ribą[116], kad joje užkasami velykinio kumpio kaulai, norint laukus apsaugoti nuo ledų ir perkūnijos. Iš to seka, kad jeigu *ežiagulys* gali būti aiškinamas kaip *Velionos* epitetas, nurodantis jos įprastinę gyvenvietę, tai aukos Velionai *kiaulės* kaulų pavidalu padaro iš jos laukų gynėją nuo blogadario, derlių žudančio lietaus.[117] Ši antraeilė funkcija netrukdo jai ir toliau būti „mirties dievaite" ir būti kviečiama prie mirusiųjų garbei padengto, *kiaulienos* patiekalais apkrauto stalo, ypač turint galvoje bendrą žmonijos įsitikinimą, kad mirusieji yra gyvųjų globėjai.

Nors problema, kylanti dėl vyriškosios ir moteriškosios giminės sumaišymo ir toliau lieka neišspręsta – tačiau ji kyla iš to, kad *Veliona* abiem atvejais yra laikoma dievu, o ne dievaite, bet ne dėl to, kad būtų du skirtingi dievai: *Ežiagulys* ir *Veliona*[118] – istoriniai duomenys greičiau patvirtina galimybę matyti laukų ežiose ar iš viso

galulaukėse *Velionos* ir jos globotinių – mirusiųjų – gyvenvietę.[119] Yra žinoma, kad mirusiųjų laidojimas kapinėse yra reliatyviai nesenas paprotys ir kad, pvz., prūsų kunigaikštis Georgas Frydrichas savo 1578 m. gruodžio mėn. 6 d. Tilžėje išleistu potvarkiu įsako lietuviams, kurie „sawa numirusiu kunus ing pusta lauka laidaie", įtaisyti tam tikras aptvertas vietas – „schwentorius"[120]. Tuo būdu nutraukiami intymūs ryšiai tarp gyvųjų, mirusiųjų ir žemės maitintojos.

IV. LAIKINOSIOS IŠVADOS

Baigiant šią trumpą kaukų gyvenimo apžvalgą, reikia padaryti keletą pastabų apie šios rūšies darbo prasmę, metodus ir pasiektus rezultatus.

(1) Lietuviškosios etnologijos vienas iš pirmutinių tikslų turėtų būti lietuviškosios mitologijos kaip tautinės lietuvių religijos kiek galima pilnesnė ir tikslesnė rekonstrukcija.

(2) Tokios rekonstrukcijos metodai galėtų būti palyginti su archeologijos, atstatančios pilis, miestus ir ištisas civilizacijas, metodais. Iš atskirų gabalėlių, surandamų skirtingose vietose ir kloduose, reikia atstatyti puodus ir vazas, iš atskirų plytų – ištisus mūrus. Tokių metodų, prie kurių išdirbimo yra prisidėję tokie mokslininkai kaip Georges'as Dumézilis ar Claude'as Lévi-Straussas, perkėlimas ir pritaikymas lietuvių mitologijai nagrinėti neina be sunkumų. Lietuviška etnografinė medžiaga, nors ir ypatingai turtinga, nėra paruošta šios rūšies darbui. Užtat ir pirmoje darbo fazėje įmanoma tiktai monografinio pobūdžio – atskirų pastatų, o ne kaimų ir miestų – rekonstrukcija.

(3) Kaukų aprašymas tad ir yra tiktai vieno labai siauro mitologijos lauko išjudinimas. Tačiau, sekant struktūralistiniu postulatu, reiškiniai, kokie jie bebūtų, negali būti aprašinėjami izoliuotai, o tik ryšyje su kitais reiškiniais. Todėl ir šiuo atveju teko pradėti nuo *kaukų* atskyrimo nuo *aitvarų*, susimaišiusių pačiuose naujausiuose etnografijos kloduose, prisikasti iki *barstukų* ir išskirti dvi jų rūšis: *bezdukus* ir *kaukus* ir t.t.

(4) Visa ši antraeilių dievybių klasė priklauso daugiau ar mažiau skirtingoms sakralumo sferoms, kurioms atstovauja hierarchiniai aukštesnio rango dievai: **Puškaitis, Vaižgantas, Veliona* ir t.t. Priėjus prie šių dievybių, norint ar nenorint paliečiamos ir kelios stambios religinės problemos, kurių galutinis sprendimas siauruose kaukų aprašymo rėmuose vargu ar įmanomas.

(5) Šia proga ir iškyla tokios rūšies rekonstrukcinio aprašymo *patikimumo* klausimas: kokią rolę aprašyme skirti „gryniems faktams", tų faktų sugretinimui, bendrosios mitologijos principų ir organizacijos būdų pažinimui, vidujinei koherencijai, dedukciniams metodams?

(6) Paimkime kaukų išvaizdos aprašymą. Jokios abejonės nelieka, kad kaukai – tai ne akademinės tapybos barzdoti nykštukai, o abstrakčios, moderniosios skulptūros grubūs, neišbaigti pavidalai. Beveik abejonės nekelia ir jų, kaip miško gyventojų, akultūracijos procesas, jų kartu chtoninė ir liaukinė-vandeninė prigimtis. Tačiau patikimumas jau mažėja bandant kaukus išaiškinti kaip mirusiųjų dvasias. Tarp dviejų galimų išaiškinimų: (a) kaukų ir vėlių sutapdinimas yra vėlyvas reiškinys, priklausąs laikotarpiui, kada ir elgetos, ir visoki vaiduokliai galėjo būti bendru kauko vardu vadinami, ir (b) kaukų žeminė-vandeninė kilmė, jų infra-žmogiškas pobūdis, leidžiantis juos sugretinti su mirusiųjų, sumažėjusia gyvybe pasižyminčių, dvasiomis, mes pasirinkome šį pastarąjį. Nepaisant dokumentinės medžiagos retumo ir spragų, kurias, reikia tikėtis, galima bus pamažu užpildyti, *kauko* giminingumas su *kauke* ir *kaukole* vaidina čia lemiamą vaidmenį.

(7) Tokią pat patikimumo gradaciją galima užregistruoti ir kalbant apie vyresniuosius dievus. *Puškaičio* kaip dievo statusas, jo santykiai su barstukais-kaukais, net ir jo vardui pasiūlyta etimologija mums atrodo patenkinami. Dar įdomesnis yra *Vaižganto* atvejis: nors apie jį grynų „faktų" plotmėje ir mažiau žinoma, Vaižganto asmenybė – ne tik kaip dievo-kultūrintojo, bet ir kaip savo rūšies lietuviško Dioniso – po šio aprašymo pasirodo praturtėjusi, nors aprašymo patikimumo laipsnis dar galėtų būti padidintas, papildžius jį naujais etnografiniais duomenimis. Tuo tarpu *Velionos* figūra, gal kiek ir išryškėjusi, lieka dar labai blanki: ją, galima tikėtis,

netrukus pagilins nauji, išsamūs mirusiųjų kulto aprašymai, kuriems medžiagos netrūksta. *Kuilio* portretas, nors jo rolė ir pasirodė svarbi, dar nepilnas.

(8) Nesiūloma tad šio aprašymo imti gryna tiesa. Šiuo metu mums atrodo svarbiau susidaryti pakankamą hipotezių katalogą, svarbiau iškelti visą eilę problemų, o ne jas išspręsti. Moksliniuose tyrinėjimuose vien medžiagos gausumo neužtenka, reikia dar ir žinoti, ko ieškoma. Tebūna tad šis vienos mitologinės sferos aprašymo bandymas paskatinimu kitiems aprašymams ar šio aprašymo kritikai.

Pastabos ir nuorodos

[1] Praetorius, *Deliciae Prussicae*, p. 29–30, in J. Basanavičius, *Rinktiniai raštai*, p. 362. Teksto padalinimai daryti mūsų. Toliau bus duodami skirtingų *kaukui* duodamų vardų paaiškinimai.

[2] L. Jucevičius (1848), in J. Basanavičius, *R. r.*, p. 365–366. Pati procedūra bus išaiškinta vėliau.

[3] E. Gisevius, *Der Kauk-Stein*, in J. Basanavičius, *R. r.*, p. 377.

[4] Praetorius, *op. cit.*, in J. Basanavičius, *R. r.*, p. 362.

[5] J. Lasicius, *De Diis Samagitarum*, Vilnius, 1969, p. 47.

[6] *Ibid.*, p. 48.

[7] L. Ivinskis (1864), in J. Basanavičius, *R. r.*, p. 366.

[8] J. Basanavičius, *R. r.*, p. 367 (kuris cituoja Z. Bruožį, apie 1907). Iš to galima suprasti, kad *kauko* dovanos drabužių forma tegali būti tik vėlyvesnės kilmės.

[9] Tik vienas Chr. Hartknochas (2-oje XVII amžiaus pusėje) *barstukų* gyvenvietę nurodo po *liepa*.

[10] *Bezdukas* taip pat reiškia vienos rūšies dvokiantį grybą, *kukurbezdalį* (Lycoperdon); kaukų ir kai kurių rūšių grybų sugretinimas buvo jau padarytas anksčiau (žr. p. 53).

[11] *De Diis Samagitarum*, p. 48.

[12] Plg. „Giwi dajktaj, turiedami plauczius, *puszkuj* ir kwiepuj". Kossarzewski, *Lituanica*, XV a., in K. Būga, *Rinktiniai raštai*, II, p. 527. Plg. taip pat žodį *pukš-ėti*, kurio šaknis galėtų būti pirmojo metatezė.

[13] *Op. cit.*, p. 47, in J. Basanavičius, *R. r.*, p. 361. Praetorijaus tekstą reikia, savaime aišku, teisingai interpretuoti: reikalas eina ne apie dvasininkų paskirstymą į atskiras kategorijas, per daug gausias, kad atitiktų realybę, bet apie jų funkcijų įvairumą ir jų magiškų operacijų tipologiją.

[14] L. Jucevičius, in J. Basanavičius, *R. r.*, p. 365–366.

[15] J. Banaitis, LTA 982 (56), in *Tautosakos darbai*, III, p. 56.

[16] J. Basanavičius, *R. r.*, p. 376.

[17] *Ibid.*, p. 366–367.

[18] LTA 2268 (254), in *Taut. darb.*, VII, p. 130; plg. taip pat J. Banaitis, supra.

[19] J. Banaitis, LTA 982 (56), in *Taut. darb.*, III, p. 56.

[20] L. Geitler, *Lit. Studien*, Prag, 1875, p. 90, in J. Basanavičius, *R. r.*, p. 367.

[21] J. Banaitis, *ibid.*

[22] J. Banaitis, LTA 982 (69), in *Taut. darb.*, III, p. 56.

[23] *LKŽ*, plg. J. Basanavičius, *R. r.*, p. 367.
[24] L. Ivinskis (1864), in J. Basanavičius, *R. r.*, p. 366.
[25] J. Basanavičius, *R. r.*, p. 370 ir p. 372.
[26] *Ibid.*
[27] *Ibid.*, p. 369.
[28] *Žalia* vs *virta* ir *nuõga* vs *àprengta* semantinės kategorijos išsamiai išstudijuotos C. Lévi-Strausso kapitaliniame veikale *Mythologiques*, kiekvienai iš šių dviejų kategorijų paskiriant ištisą tomą.
[29] Plg. tačiau su kitu žodžiu ar kita žodžio *kaukai* prasme: diminutyvas *kaukeliai* tiesiogiai reiškia „vaiko marškinėlius" (*LKŽ*).
[30] J. Basanavičius, *Apie gyvenimą velnių bei vėlių*, p. 106–107, p. 107–108, p. 261–263; *Lietuvių tautosaka*, III (212), p. 593–594 ir IV (500), p. 204.
[31] *LKŽ* (Skr.).
[32] *LKŽ* (PPr 287).
[33] *Liet. taut.*, II (213), p. 594–595.
[34] Žr. supra, pastaba 30.
[35] Plg. lietuviškos pasakos *La quête de la peur* (Baimės ieškojimas) analizę, mūsų pasiūlytą in *Du sens*, Seuil, 1970, p. 231–247. [Žr. šios knygos p. 495–531]
[36] Plg. maldą, kuria kreipiamasi į Vaižgantą jo šventėje; Lasicius išimties keliu paduoda jos lietuvišką tekstą: „Vvaizganthos deuaite... nie duok mumis *nogus* eithi. Vaizganthos, inquit, ... néve nos *nudos* incedere permittas." *Ibid.*, p. 43. Taigi Vaižgantas nėra tik linų dievas siaura prasme, bet tasai, kuris aprengia *nuogus* žmones.
[37] *Trakų ir lietuvių mitologijos smulkmenos*, in *R. r.*, ir ypač p. 358–380.
[38] *Ibid.*, p. 367–368.
[39] *Ibid.*
[40] *Ibid.*
[41] Mitologiniu požiūriu visai nesvarbu, ar pats žodis yra balto-slavų kilmės, ar labai senas skolinys iš slavų kalbų (prieš VIII a.).
[42] Plg. *gaidžio* metaforinį vartojimą kalbant apie *gaisrą*.
[43] Žr. Louis Hjelmslev, *Essais linguistiques*, ed. de Minuit.
[44] E. Volteris (1886), in J. Basanavičius, *R. r.*, p. 371.
[45] J. Balys, *Lietuvių enciklopedija*, XV, p. 467.
[46] *LKŽ* (Prng.).
[47] LTR (Lš) in *LKŽ*. Plg. taip pat Lasicius, pagal kurį *Skerstuvių* šventėje kreipiamasi į dievą *Ežiagulį* (p. 44).
[48] LTA 1032 (165) Zrs., in *Taut. darb.*, III, p. 189.
[49] Dažnas Jurginių ir Velykų apeigų maišymas leidžia manyti anksčiau buvus vieną bendrą prieškrikščionišką Pavasario šventę. Plg. *Ledų dieną*, švenčiamą trečiąją Velykų dieną.
[50] Plg. išsamią J. Balio studiją ir ypač *Pirmąją Perkūniją* in *Taut. darb.*, III, p. 205–214.
[51] J. Lasicius, *op. cit.*, p. 40.
[52] *Ibid.*, p. 40.
[53] „Nors kiaulių pilvas geras, vienok prieš dargnas ir jos kartais suserg" (Gr., *LKŽ*).
[54] „Susidargnojo kiaulė, t.y. vem prieš dargną" (J., *LKŽ*).
[55] „Čiudijas kai kuilis prieš dargną" (Sln., *LKŽ*).
[56] Žr. infra.
[57] LTA 739 (82) ir LTA 757 (81), in *Taut. darb.*, III, p. 207.
[58] Kossarzewski, *Lituanica* (1821–1882), in *Taut. darb.*, III, p. 144.
[59] *Amalas*, pavyzdžiui, reiškia ir parazitinį augalą (lot. *viscum album*), kitaip vadinamą *laumšluote*, kuris auga ąžuoluose, beržuose, liepose, ant kurių vakaro migloje sėdi besisupdamos *laumės* (*LKŽ*).
[60] Kossarzewski, in J. Būga, *Rinktiniai raštai*, III, p. 431.

[61] Žem., *LKŽ*.
[62] P. Juzulėnas, cituojamas J. Būgos, *op. cit.*, III, p. 431.
[63] *LKŽ*.
[64] *Liet. taut.*, IV (padavimai), p. 645 (718).
[65] Kossarzewski 151, in *LKŽ*.
[66] *Liet. taut.*, IV (padavimai), p. 641 sqq.
[67] Kossarzewski, *Lituanica*, in *Taut. darb.*, III, p. 138. Reikia pastebėti, kad pats debesis dažnai turi *jaučio* išvaizdą, kartais net visai su juo sutapdamas. K. pasakojime kalbama apie *juodą* meitėlį.
[68] *Liet. taut.*, I, Ganymo dainos (109), p. 117.
[69] J. Balys, *Lietuvių tautosakos skaitymai*, II, p. 34.
[70] *LKŽ* (Mlt.).
[71] *LKŽ* (B.).
[72] *Liet. taut.*, I, p. 116.
[73] J. Balys, *Lietuvių liaudies pasaulėjauta*, p. 51.
[74] Kurį greičiausia galima identifikuoti su šv. Jurgiu ir Pergrubiu.
[75] Tai gausiai atestuota, tiek istoriniuose šaltiniuose, tiek ir etnografiniuose dokumentuose, žemės dievybė.
[76] *LKŽ*.
[77] *LKŽ*.
[78] *LKŽ*.
[79] *LKŽ* paduoti kartais kaip atskiri, savarankiški žodžiai, kartais tik kaip atskiros vieno žodžio reikšmės: turint galvoje, kad šių žodžių negalima, atrodo, išaiškinti atskiromis etimologijomis, mes dirbtinio skirtumo tarp „žodžių" ir „reikšmių" nedarome.
[80] *LKŽ*.
[81] *LKŽ*.
[82] *LKŽ*.
[83] *LKŽ*.
[84] *LKŽ*.
[85] *LKŽ*.
[86] *LKŽ*.
[87] *LKŽ*.
[88] *LKŽ*.
[89] *LKŽ*.
[90] *Kaukas* šia prasme kiek primena *kiaulę* (kuri be ragų ir, nors skeltanagė, bet negromuliuojanti, neklasifikuojama su kitais *galvijais*, nežinia net, ar ji *gyvulys*), kurios branduolinė figūra irgi labai grubi: žodis *kiaulė* reiškia kartu ir „krūvą", „kaugę", „kupetą".
[91] J. Basanavičius, *R. r.*, p. 381, ir K. Būga, *R. r.*, I, p. 364; II, p. 221 ir p. 285, nurodo tą pačią pavyzdžio užrašymo vietą – Salaką.
[92] *LKŽ*.
[93] *LKŽ*.
[94] Žymus prancūzų istorikas Marcas Blochas yra išsamiai nagrinėjęs šį reiškinį: didelis skaičius Prancūzijos viduramžių feodalizmo terminų yra germaniškos kilmės, nors Prancūzijos feodalinė struktūra susikūrė ir vystėsi nepriklausomai nuo Šv. Imperijos feodalizmo; be to, prancūziški terminai, nors ir germaniškos kilmės, visiškai neatitinka panašias sąvokas reiškiančių žodžių Vokietijoje. Atrodo, bendrai paėmus, kad skolinimosi procedūra dažnai vartojama vien sąvokos svarbumui ar originalumui pabrėžti.
[95] „Ant užgavėnių berniukai dirba lyčynas iš medžio su kumpa arba ilga nosia, su akimis indubusiomis, su dantimis ilgais ir eina ieškoti *bergždinių* per sodžius" (J., *LKŽ*).

[96] Plg. *tranelis*, kuris drauge yra ir vienas iš *kauko* sinonimų.

[97] Lietuviškąją gyvenimo ir mirties sampratą galima įsivaizduoti kaip padalintą į tris tarpusavyje komunikuojančias „gyvybės" fazes: „gyvuosius", „gyvuosius-mirusius" (arba vėles) ir „mirusiuosius". Plg. mūsų *Baimės ieškojimas*, in *Du sens*, ed. du Seuil, 1970. [Žr. šios knygos p. 495–531]

[98] „*Kaukie* sunt lemures", *op. cit.*, p. 44.

[99] Plg. Kuršaičio žodyną: „ein ungetauft gestorbenes Kind".

[100] Tokį pat dviejų sakralumo sferų išskyrimą galime pastebėti ir kitu atveju: vaikai, gimę tarp Didžiojo Ketvirtadienio ir Velykų, t.y. tame laikotarpyje, kada krikščioniškasis Dievas yra miręs, skiriasi nuo kitų, jie yra „aiškiaregiai" ir gali matyti vėles.

[101] *LKŽ*.

[102] Didelį skaičių šitokios jų veiklos pavyzdžių galima rasti J. Basanavičiaus *Apie gyvenimą vėlių bei velnių*, passim.

[103] J. Lasicius, *op. cit.*, p. 51.

[104] *Ibid.*, p. 41.

[105] *Sikės* arba *sikiai*, *Ilgės* arba *Ilgiai* yra dvi skirtingos daugiskaitos formos. *Ilgi* yra gi dialektinė forma, Lasicijaus bet kaip užrašyta. Tiek žodis *Ilgės*, tiek ir pati rudeninė šventė pasitvirtina ir šiuo vardu vadinamais mokesčiais natūra, renkamais rudenį, ir kitais leksiniais duomenimis.

[106] J. Lasicius, *op. cit.*, p. 43.

[107] Plg. „sikius, arba semenių kepius (sėmenių išspaudas)", *LC* 1884, 51, in *LKŽ*; *kepis*, *kėpis* – tai „paplokščia bandelė, paplotėlis", *LKŽ*.

[108] Šitų švenčių bendrą organizaciją kol kas dar sunku atstatyti: pagal Lasicijų, dvi pirmosios dienos būdavo pašvęstos *Žemėpačiui* (*Žemynos*, žemės dievaitės, broliui), gyvulių bandos globėjui; trečioji diena – *Vaižgantui*, o trys sekančios dienos – mirusiųjų kultui. Tuo būdu dar lieka neužpildytos keturios dienos.

[109] J. Lasicius, *op. cit.*, p. 43.

[110] *Ibid.*, p. 43. Lietuviškasis Lasicijaus vertėjas nesuprato, kad vėlės, prieš sėsdamos prie puotos stalo, visų pirma eina į pirtį ir persirengia švariais marškiniais.

[111] Lasicius rašo *Skierstuvves*. Žodis, išlikęs iki mūsų dienų, reiškia, kaip žinome, ne tik skerstuvių dieną, bet taip pat ir kiaulienos tučtuojau suvalgytinas dalis, išdalinamas kaimynams arba valgomas visiems bendrai susirinkus.

[112] Ši šventė yra išlikusi iki šiai dienai Vilniaus apylinkių kaimuose, kur jau lenkiškai kalbantys žmonės ją vadina lietuvišku žodžiu *skerdena* (žodinis liudijimas).

[113] K. Būga, *R. r.*, I, p. 516.

[114] Žr. J. Basanavičius, *R. r.*, p. 366.

[115] J. Lasicius, *op. cit.*, p. 41.

[116] Žr. supra, p. 52; *ežiagulys* lietuvių kalboje žinomas kaip tam tikro laukinio augalo (*Lotus*) vardas: jis gali būti daiktavardžiu, bet taip pat ir būdvardiniu epitetu. Plg. „gargždenis *ežiagulys*" (*LKŽ*).

[117] Tamprūs ryšiai tarp *Velionos* ir vandens pasitvirtina ne tik randamu upės *Veliuonos* vardu, bet ir liaudies tikėjimu – kurį reikėtų išsamiai išnagrinėti – kad „pomirtinis pasaulis" esąs „jūrų" dugne.

[118] Tokios pat nuomonės yra ir J. Basanavičius, *R. r.*, p. 276, remdamasis Usener, *Goetternamen*, 1896, p. 104.

[119] Plg. J. Basanavičius, *R. r.*, p. 291: „Lydint (numirėlį) pas lauko rubežių atvažiavus... numetama po biskelį šiaudų, idant vėlei namon grįžtant atsisėst ir silsėtis pakelėje smagiaus būtų..."

[120] Bezzenberger, „Eine neugefundene litauische Urkunde vom Jahre 1578", *Altpreuss. Monatschrift*, Bd. 14, p. 459 sqq, in J. Basanavičius, *R. r.*, p. 185.

AITVARAS

I. ĮŽANGINĖS PASTABOS

1. *„Tai wisa kruwai pati welina ira"*

Dar pirmoje šios studijos dalyje mes pasirinkome išeities tašku Praetorijaus tekstą[1], leidžiantį griežtai atskirti *kaukus*, chtonines ir vandenines būtybes, nuo *aitvarų*, orinių ir ugninių būtybių; ši opozicija mums atrodė patogi, nes jos pagalba buvo įmanoma suklasifikuoti labai didelį kiekį etnografinių faktų, užregistruotų daugiausia XIX amžiuje ir XX a. pradžioje, kur šių dievybių vardų substitucijos ir jų funkcijų susimaišymai jau yra labai dažni. Tuo tarpu XVI ir XVII amžiai mums pateikia tautinės religijos stovį, tiesa, jau degraduotą, bet kuriame sinkretizmai su krikščioniškąja religija dar nėra įvykę, religinį stovį, kuris tuo būdu padeda išaiškinti didelį skaičių vėlyvesnių faktų, bet kartu ir leidžia grįžti atgal į mitinius laikus, bandant atstatyti koherentišką mitologinę sistemą. Mūsų išeities taškas buvo tad strateginis pasirinkimas, privalomas kiekvienam šios rūšies tyrinėjimui.

To meto dominuojančios religijos atstovų, besirūpinančių apaštalavimu ir pastoracija, pažiūros labai charakteringos šiuo atžvilgiu: pripažindami, kad ir gražių pageidavimų forma, dominuojamos religijos buvimą:

> Pameskigi, miela Lietuva, melstisi kaukus, aitvarą, žemėpačius...[2],

jie yra priversti sujungti visas šias dievybes, priklausančias dar gyvai „antireligijai", po bendru *welina* pavadinimu, nes visa tai „iu meldzamei a garbinamei *welina* ira, kaip nesang welnas ira etwaras, taip besas ira szemepatis, teipag czertus ira Pideme, teiegi pikullai ira kaukai, *tai wisa kruwai pati welina ira*"[3]. Lengva įsivaizduoti, kiek toks oficialus mokymas epochoje, kur jau savaime silpnėjo senosios religijos praktikavimas, kultai ir ritualai, prisidėjo prie įvairių sakralumo sferų sumaišymo ir jų amalgamų.

2. *„Netikri" Aitvarai*

Dėl to bet kokia etnografinių dokumentų interpretacija turi neišvengiamai ir iš anksto eliminuoti iš savo tyrinėjimo korpuso visus faktus, kuriuose lengva įžiūrėti aiškius religinių funkcijų nukrypimus arba pasikeitimus.

(a) Štai, pavyzdžiui, nereta sutikti *Aitvaru* vadinamą *Velnio* figūrą, velnio, kuris, pasivertęs bernu, stoja tarnauti pas ūkininką ir įvairiais būdais – dažniausiai klasta ir apgaudinėjimais – jam padeda[4]: šitoks pseudoaitvaras, be abejonės, prijungtinas prie gausaus stebuklinių pasakų ciklo, vaizduojančio velnią kaip žmogaus draugą. Aišku, kad šiuo atveju Aitvaro ir Velnio funkcijų dalinė intersekcija, funkcijų, pagal kurias ir vienas, ir kitas pasireiškia kaip *paslaugų teikėjai*, įgalino Aitvaro veiklos srities išsiplėtimą.

(b) Kituose tekstuose bendrosios *Laimos-Dalios* funkcijos susikryžiuoja su Aitvaro jau neberyškiai išskiriama veiklos sfera, ir tokiu būdu jam priskiriama *gero derliaus teikėjo rolė*.[5] Nenuostabu tad sutikti ir atvirkščią fenomeną – Aitvaro veiklos lauko priskyrimą Laimos sferai ir jo pavadinimą *Laimyku*[6].

(c) *Aitvaro* vardas kartais dar tarnauja pavadinti vienos laumių rūšies, plačiau žinomos *Slogučių*[7] vardu, atstovus. Sumaišymas šiuo atveju, atrodo, gali būti išaiškinamas tuo faktu, kad ir tikrojo Aitvaro pasirodymas turi kaip pasėką šeimininkės sveikatos susilpnėjimą, kad, iš kitos pusės, *aitvaru* vadinama ir komplikuota liga, plačiau žinoma *kaltūno* vardu.[8]

(d) Čia reikia įrašyti ir originalų *Aitvaro* vaizdinį, būdingą

Dubingių kraštui[9], kur šis vardas pridengia visai netikėtą funkcionalinį dispozityvą.

(1) Aitvaras ten pasirodo kaip savo rūšies *antikaukas*: jis ne tik kad neteikia žmonėms naudos ar pinigų, jo veikla būdinga tuo, kad jis „atima skalsą"[10];

(2) jis rūpinasi arkliais ir apskritai „jodo ir peni gyvulius" – o tai, kaip žinoma, priklauso vienos rūšies *laumių* veiklos sferai;

(3) jo gimimo aplinkybės: „jį pagimdo tik moteris per vyro kaltę. Jei vyras nusišlapins, *šviečiant mėnuliui*, ir, sugrįžęs į vidų, gyvens su moterimi – gims aitvaras"[11] – suteikia jam *lunarinės būtybės*, gimusios iš mėnulio susijungimo su moterimi, vaizdą ir įrašo jį tokiu būdu į sakralumo sferą, griežtai priešingą tikrojo Aitvaro, „varūninės būtybės", sakralumo sferai.

Šie įvairūs „netikro" Aitvaro pasireiškimai, kuriuos galima atpažinti pagal religinių funkcijų deviacijos tipus, čia išvardinti tiktai tam, kad juos išskirtume iš mūsų analizės lauko. Norėta tačiau atkreipti tuo pačiu metu dėmesį į labai svarbią ir dar mažai išsivysčiusią religinių ir mitologinių tyrinėjimų sritį – jų diachroninių transformacijų aprašymą.

3. *Magiški santykiai*

Nors visi lietuviškieji dievai, krūvon sudėjus, yra „pati welina", Mažvydas vis dėlto daro skirtumą tarp dievų, kurie, kaip *Perkūnas*, *Žemėpatis* ar *Lauksargus*, nors ir būdami, žinoma, netikri, vis tik garbinami, jei taip galima išsireikšti, „normaliai", ir dievybių, kurios priskiriamos tik tiems, „qui *ad malas artes* adjiciunt animam" ir tuo būdu „Eithuaros et Caukos Deos profitentur suos"[12]. Aitvarai ir kaukai atskiriami tad nuo kitų dievų, nes jų santykiai su žmonėmis priklauso burtininkavimo ar magijos, taip kaip ji anuo metu buvo suprantama, sričiai. Matome, kad jau nuo XVI amžiaus vidurio šios dvi dievybės buvo sugretintos ir traktuojamos viename plane, ir tai neabejotinai prisidėjo prie jų vėlyvesnio sumaišymo. Tačiau šis procesas Praetorijaus laikais dar nebuvo pakankamai išsivystęs, nes jis netrukdė jam daryti kaukų ir aitvarų palyginimą ir nustatyti griežtas juos skiriančias opozicijas.

II. AITVARO VEIKLOS SFEROS

1. Aitvaras – kulinarinės kultūros valdovas

1-1. Namiszki Diewai

XVI ir XVII amžių autorių nustatytas paralelizmas tarp kaukų ir aitvarų nėra pagrįstas vien tik jų „magiškos" prigimties santykių su žmonėmis specifiškumu, bet ir jų funkcijų palyginamumu: kaip „Namiszki Diewai"[13], jie laikomi, ir vieni, ir kiti, kaip žmonių pagalbininkai ir *naudos teikėjai*. Tik išeinant iš šių sugretinimų – kurie, kaip jau minėjome, atitinka tiktai vieną lietuvių religinės organizacijos istorinių transformacijų momentą – yra įmanoma jų diferencinė studija, pagrįsta jų panašumų ir jų skirtingumų ieškojimu.

1-2. Aitvaras – vartotojas

Pagal šį principą mes galėjome išnaudoti Praetorijaus nustatytą opoziciją, pagal kurią kaukai, *žalio* maisto vartotojai, skiriasi nuo Aitvaro, *virto* ir / ar *kepto* maisto vartotojo.[14] Ir iš tiesų Aitvaro maistas susideda pagrindinai iš dviejų patiekalų: *kiaušinienės*[15], kepto maisto, ir *košės*[16], virto maisto. Jei *košė*, kone kasdieninis ūkininko šeimynos maistas, yra *par excellence* virtas patiekalas, *kiaušinienė* yra ypatinga bent dviem požiūriais: tai dažnai apeiginis patiekalas, pasiūlomas norint pagerbti svečius, bet tai drauge ir paukštinės kilmės maistas, pabrėžiantis savo ryšį su orine *aitvaro* prigimtimi.

1-3. Aitvaras – teikėjas

Jeigu Aitvaras yra ekskliuzyvus *vartotojas* maisto, kurio paruošimas reikalauja ugnies intervencijos, jo, kaip *teikėjo*, veikla remiasi tuo pačiu principu: priešingai negu kaukai, kurie teikia natūralias gėrybes jas skalsindami, Aitvaro teikiami maisto produktai[17] yra rezultatai transformacijos, įvykusios ugnies – arba bent daugiau ar mažiau tiesioginio kontakto su ugnimi ar su šilima – dėka. Užtat ir pagrindiniai jo teikiami maisto produktai yra visų pirma tie, kurie priešpastato Aitvarą ir kaukus:

(a) Aitvaras teikia *varškę*[18], tuo tarpu kai kaukai teikia *šieną*, leidžiantį pagaminti *pieną*;

(b) Aitvaras teikia *miltus*[19], tuo tarpu kaukai pasitenkina teikdami *javus*.

Ir kitos *aitvaro* teikiamos vartojimo gėrybės yra kontakte su ugnimi transformuoti produktai:

(c) *mėsa*[20], pavyzdžiui, netiesiogiai „iškepta" kontakte su dūmais rūkymo metu;

(d) arba *alus*[21], fermentacijos, t.y. vidujinio sušilimo, rezultatas.

1-4. Hierarchijos klausimai

Taigi, kaip „namiškas dievas", Aitvaras gali būti lyginamas su kaukais: kaip ir jie, jis palaiko artimus ryšius su žmonėmis, ryšius, kurie, būdami cirkuliarinio pobūdžio, padaro iš jo drauge ir adresantą, ir adresatą virtų ir/ar keptų maisto vertybių. Tačiau Aitvaras tuo pat metu ir skiriasi nuo kaukų: tuo tarpu kai kaukai pasirodo kaip tarpininkai tarp žemės maitintojos ir žmonių, garantuodami vien tik teikiamųjų produktų *skalsą*, Aitvaras, kuris absorbuoja, pergabena ir *išvemia*[22] teikiamas gėrybes joms paskirtoje vietoje, pasireiškia jau nebe kaip tarpininkas, o kaip jų transformatorius, kadangi jisai pats yra tasai ugnies principas: jame, jo vidujinėje erdvėje, ugniai veikiant, vyksta tie mūsų jau aptarti sušilimo, fermentacijos ar virimo procesai. Užtat, jeigu kaukus galima laikyti savotiškais pasiuntiniais arba tarnais, veikiančiais aukštesniųjų dievybių, tokių kaip **Puškaitis* ar *Vaižgantas*, sferose, Aitvarą reikia dieviškųjų būtybių hierarchijos skalėje patalpinti jau nebe ant to paties laipto kaip kaukus, bet tenai, kur randami jo „globėjai": jis pats yra *kulinarinės kultūros valdovas* taip, kaip, pavyzdžiui, Vaižgantas yra *vestimentarinės kultūros valdovas*.

Atrodo, kad šie socialinio rango skirtumai geriausiai gali išaiškinti ir XVI ar XVII a. liudininkų traktavimo skirtumus: šalia *kaukų*, minimų daugiskaita, pasirodo vienaskaitinis *aitvaras*[23]; šalia mažąja raide rašomų kaukų *Aitvaras* pagerbiamas didžiąja raide.[24]

2. *Aitvaras – brangiųjų metalų valdovas*

2-1. Lar pecuniam afferens[25]

Mūsų sprendimas atskirai traktuoti dvi Aitvaro funkcijas – jo kaip *vartojamųjų verčių* ir jo kaip *tezaurizuojamųjų verčių* teikėjo funkcijas – yra pagrįstas ne vien tik tuo, kad etnografiniai tekstai dažnai išskiria atskirą aitvarų rūšį – *piniginį aitvarą*[26] – kai kuriose srityse šis aitvaras net vadinamas specialiu vardu: *pūkys*[27], bet svarbiausia tuo, kad jo prigimties apibūdinimas, jo asmenybės nustatymas iškelia visai skirtingas problemas.

Piniginį aitvarą galima lengvai atpažinti skrendantį pagal jo formą – jis atrodo kaip *raudonas pagaikštis*[28] – ar paprasčiausiai dėl to, kad jis *ugningas*[29], arba vėl – kad primena krintančią žvaigždę: „Kada žvaizde lak, švist par dangu, saka (žmonės): ‚eišvars su pinigais lak'."[30]

2-2. Degantys pinigai

Šį pinigus nešančio Aitvaro ugningą pavidalą – o pinigai, apie kuriuos eina kalba, yra, žinoma, „auksiniai" – reikia identifikuoti su *degančiais pinigais*: „Aš pats savo akimis regėjau aitvarą belekiantį ir pinigus degančius."[31] Antra vertus, posakiai „pinigai dega" arba „skarbas dega" vartojami kalbant apie *liepsną*[32] arba apie *šviesų gumbulą*[33], pasikėlusius nuo žemės toje vietoje, kur randasi užkasti pinigai. Dar daugiau: „Kai pinigai dega, sako, kad auksiniai šveičiasi (vėdinasi)"[34], kitaip sakant, *degantys pinigai* nėra kas kita, kaip tik ugnies ir oro pavidalais pasireiškianti ta pati esminė prigimtis, kuri kietu pavidalu pasireiškia auksinių monetų forma, nelyginant kaip vaškas, pavyzdžiui, gali būti kietame stovyje ar ištirpintas, nuo to dar nenustodamas būti vašku.

Dabar darosi suprantama, kodėl kiti vardai – sinonimai – kuriais vadinamas *Aitvaras* – ar tai būtų *Švitelis*, ar *Žaltvikša* (geriau: *Žaltviska*) – vartojami tuo pat metu ir klajojančiai liepsnai, slenkančiai pažeme, pavadinti.[35] Nes *Aitvaro* identifikacija su klajojančia liepsna, kuri savo ruožtu tėra tik išgaravusio aukso forma, verčia

mus įsivaizduoti šią dievybę kaip ugninę jėgą, galinčią, kaip kad to geidė viduramžių chemistai, operuoti brangiųjų metalų transformacijas.

Prisiminus, kad *Aitvaras* gali būti nupirktas *anglies*[36] pavidalu, kad jis kartais pareiškia savo buvimą prie žmonių niekam nereikalingų anglies gabaliukų dovanomis[37], kitaip sakant, kad jis gali egzistuoti kaip anglis, būti degimo procesu redukuotas į šią minimalią egzistencijos formą ir atgimti iš naujo, nelyginant iš savo pelenų, švytinčio, brangaus aukso pavidalu, turint galvoj taip pat, kad jis dažnai įsivaizduojamas kaip *paukštis*[38] – atrodo, kad pamažu susidėsto vienas šalia kito keletas pagrindinių elementų bylos – kuri, tiesa, dar nepilna, bet kurią nauji tyrinėjimai galėtų greičiausiai praturtinti, – leidžiančios atstatyti palyginti aiškų lietuviškojo *Fenikso* vaizdinį.

2-3. Asociali dievybė

Dvi mitinės figūros – kulinarinės kultūros valdovo ir brangiųjų metalų (ar akmenų) valdovo – gali būti pagal kultūrinį ir mitologinį kontekstą, į kurį jos yra įrašytos, arba išskirtos, arba sujungtos ir pasireikšti vieno, o ne dviejų aktorių pavidalu, aktoriaus, atliekančio dvigubas funkcijas: ugnies valdymas pateikia bendrą bazę šitokiam susiliejimui. Nepaisant, kuri iš šių hipotezių bus pasirinkta interpretuojant archajinę lietuvių religiją, reikia konstatuoti, kad jau degraduoto pagonizmo ir jo sinkretizmo su krikščioniškais tikėjimais epochoje Aitvaras, redukuotas į „namiško dievo" statusą, sujungia savyje abidvi – maisto ir pinigų teikėjo – roles.

O vis dėlto, net ir šitokiame figūracijos lygmenyje, faktas, kad Aitvaras teikia pinigus, kurie prieš tai buvo užkasti „paslėpto skarbo" forma, prieštarauja, bent iš dalies, jo kaip naminio dievo pobūdžiui. Yra žinoma, kad senovinėse žemdirbių visuomenėse vertybių cirkuliacija – o kartu ir jai paraleli pinigų cirkuliacija – buvo suvokiama kaip uždara sistema, kurioje vertybių ar pinigų įsigijimas vieno bendruomenės nario tebuvo įmanomas tik kompensuojant jį kito tos bendruomenės nario tokių pačių vertybių arba pinigų netekimu arba praradimu. Tokiame kontekste *paslėpto iždo* pasirodymas tegalėjo atrodyti tik kaip betvarkės elemento įvedi-

mas, o jo įsigijimas, sukeliantis aistras ir baimę, apsuptas įvairių interdikcijų, visados pasirodo kaip įnešimas į pastovų bendruomenės gyvenimą nerimą keliančių ekstrasocialinių vertybių. Iš šio taško pažvelgus ir turint galvoje jo parūpinamų pinigų transcendentinę kilmę, Aitvaras pasireiškia kaip asociali būtybė.

2-4. Aitvaro sustabdymas

Šis bruožas dar labiau išryškėja sutikus tekstus, kurie vietoje įprastinių, degraduotų ir supasaulintų etnografinių faktų atspindi senoviškus tikėjimus ar religines praktikas. Mes galvojame būtent apie procedūras, kurių pagalba buvo įmanoma sustabdyti pinigus nešantį aitvarą: pakakdavo, jį pamačius, „perplėšti marškinių starblę"[39] arba, pagal kitas versijas, jam parodyti „nuogą subinę"[40] ir, tai atlikus, kuo greičiausiai pasislėpti *pastogėje*; jei suspėji pasislėpti, aitvaras tučtuojau paberia pinigus, jei ne, jei prašantysis nėra stogo globojamas, aitvaras jį „apleidžia niežais nenugydomais"[41].

Bendroji šios mitinės *praxis* reikšmė gana aiški: atitinkamos ritualinės elgsenos būdu Aitvaras priverčiamas, iš vienos pusės, pasiduoti žmogaus valiai, o iš kitos pusės, jam neleidžiama kenkti žmogui. Vis dėlto stebina faktas, kad Aitvaro įžeidimas jam rodant „nuogą subinę" arba apnuoginant – daugiau ar mažiau simboliškai – savo seksualinius organus jį verčia paklusti įsakymui ir atsisakyti nuo pinigų: tai prieštarauja jo elgsenai, kai, radęs jam pateiktą maistą pakeistą ekskrementais[42] – provokacija, panaši į pirmąją, – jis nutaria nutraukti paslaugų tiekimą ir dažnai net ima atsikeršyti. Interpretacija būtų žymiai lengvesnė, jei galima būtų prileisti dviejų skirtingų rūšių aitvarų buvimą.

Šis prieštaravimas nėra vienintelis: tuo tarpu kai aitvaras – maisto teikėjas keršija žmonėms uždegdamas namus, kuriuose jis pats gyveno, piniginis aitvaras, kaip matėme, yra nepajėgus keršyti, jei žmogus yra po pastoge, globojamas to paties namo stogo, kurio jis – pirmuoju atveju – nei kiek nesivaržė padegti. Jo kerštas tada yra visai skirtingas – jis apleidžia žmogų niežais.

Kaip ten bebūtų, negalima neigti griežtos opozicijos, egzistuojančios tarp Aitvaro ir namų stogo arba, teisingiau pasakius,

namus globojančių dievybių. Aitvaras kaip asocialios ugnies įsikūnijimas – nes su *Gabija*, židinio ugnies dievaite, jo santykiai irgi nekokie[43] – mums vis labiau atrodo kaip dievybė, išorinė socializuotai gyvenvietės zonai, išorinė sukultūrinto sakralumo sferai.

3. *Aitvaras ir Perkūnas*

Aitvaro ugninis charakteris yra toks ryškus, kad jis padeda naujai nušviesti žmonių santykius su viena iš pagrindinių dievybių – Perkūnu, kuris, būdamas griausmų dievas, irgi yra tam tikros ugnies rūšies savininkas. Visiems žinomas faktas, kad griausmas dažnai įtrenkia į namus ir juos padega, sunkiai suderinamas su Perkūno, žmonijos geraširdžio globėjo, asmenybe. Vienas Praetorijaus tekstas panaikina šį prieštaravimą; pagal jį, žmonės „tiki, kad kur griausmas muša, vis tiek ar uždega, ar ne, ten namuose buvo kas nors iš prūsų dievų, kad ir nors *aitvaras*. Jeigu į jį pataiko, tai *jis ir uždega namą*, jei nepataiko, tai griausmas ir žaibas nieko namui nekenkia“[44]. Kitaip sakant, Perkūnas nieko bendro su gaisru neturi, jį uždega Aitvaras. Seka paaiškinimas: „Aitvaras yra Perkūno, t.y. griausmo, mušamas, nes jis su žmonėmis blogai elgiasi. Kadangi jis žmonių dėlei yra baudžiamas, tai ir keršija jis žmogui uždegdamas namą.“ Net jeigu ši interpretacija ir gali atrodyti per daug antropocentriška – kiti tekstai, bet ir pati Aitvaro statūra, kaip matysime, leidžia manyti, kad iš tiesų tai labai sena, kosmogoninio pobūdžio kova tarp dviejų galingų protagonistų[45] – Aitvaro, gėrybių teikėjo, figūra jau dabar yra tiek pasikeitusi, kad jame lengva įžiūrėti jei ir ne žmonijos priešą, tai bent turtingo temperamento keršaujančio dievo asmenybę.

III. AITVARO APSIREIŠKIMAI

1. *Jo dvigubas įsikūnijimas*

Reikia konstatuoti kaip įdomų faktą, kad Aitvaras vienu ir tuo pat metu gali būti įsivaizduojamas dviem visai skirtingais pavidalais: iš vienos pusės, kaip *paukštis*[46], iš kitos – kaip savotiškas *orinis žal-*

tys[47]. Pirmuoju atveju jis dažniausiai pasirodo kaip *gaidys* – kartais *raudonas*[48], greičiausiai dėl savo ugninės prigimties, o bendrai paėmus, *juodas*[49] – bet taip pat kaip *juodas garnys*[50], kaip *varna*[51], kaip *juodvarnis*[52] arba paprasčiausiai kaip *stebuklinga paukštytė*[53]. Antruoju atveju gausūs liudininkai teigia matę jį kaip *kirminą*, panašų į žaltį, turintį *pagaikščio* ar *šienkartės* formą, šviesų, įvairių, sunkiai nusakomų spalvų, besidriekiantį rudens vakare arba vasarą prieš saulėtekį medžių viršūnių aukštumoje; priešakinė jo dalis, atitinkanti galvą, dažnai būna ugninga ir storesnė, o užpakalinė – laibesnė, ir juda jis ne vingiuodamas, o pasistumdamas iš pažemių aukštyn.[54] Matome, kad nei vienas, nei kitas iš šių labai preciziškų aprašymų neatitinka *žaltviskos* – klajojančios ugnelės formų.

Galima bandyti sudaryti sąrašą bendrų, abiem figūroms būdingų bruožų ir jų pagalba stengtis redukuoti du vaizdinius į vieną personažą – panaši procedūra mums leido teigti, kad kaukas, įsivaizduojamas kaip barzdotas nykštukas su raudona kepuraite, tėra tik archajiškojo kauko sumoderninta forma, – sąrašą, kuriame būtų įrašytas ne tik jiems bendras orinis ir ugninis charakteris, bet ir tai, kad abu aitvarai yra „dukart gimę", pirmą kartą kiaušinio, o antrą – zoomorfinės būtybės pavidaluose. Šie bruožai tačiau yra turbūt per abstraktūs ir neleidžia numatyti bendros konfigūracijos, tuo labiau kad abiejų aitvaro figūrų pasirodymas viename ir tame pačiame pasakojime[55] yra visiškai įmanomas ir nežeidžia nei pasakotojo, nei klausytojų ausies. Šių dviejų – ar trijų, jei įskaitysi ir žaltviską – autonomiškų figūrų neatitinka joks funkcijų pasiskirstymas: stebuklingas paukštis padeda auksinius po pagalve, aitvaras-kirminas nešioja pinigus, o žaltvikša patsai yra degantys pinigai.

Šį fenomeną norint išaiškinti, galima pasiūlyti dvi viena kitai neprieštaraujančias hipotezes. Pagal pirmąją, istoriškąją hipotezę, galima sakyti, kad Aitvaro atveju mes turime reikalo su vienu specifiniu istorinės religijos raidos reiškiniu: keletos dievybių funkcijų sinkretizmas netrukdo išlikti autonomiškoms tų dievybių figūroms. Pagal antrąją, tipologinę hipotezę, galima tvirtinti, kad Aitvaras priklauso atskirai mitinių būtybių kategorijai, pasižyminčiai savo pasireiškimo pavidalų įvairumu, kad jis, kaip dievas, išlaikydamas savo nekintančią esmę, gali manifestuotis įvairiais

pavidalais. Aitvaras šia prasme būtų, pavyzdžiui, panašus į Velnią, su tuo skirtumu vis dėlto, kad Velnias turi savo pagrindinį antropomorfinį pavidalą ir gali paversti save į įvairias kitokias būtybes, tuo tarpu kai Aitvaras tokio pagrindinio pavidalo neturi.

2. *Jo dviguba kilmė*

Nagrinėjant kaukų prigimtį, mums buvo lengva atpažinti dvigubą jų kilmę arba, geriau pasakius, dvigubą jų įsigijimo galimybę. Pirmoji iš šių galimybių – tai kontraktualinių santykių nustatymas su mitinėmis būtybėmis, gyvenančiomis miške, už kultūrinės erdvės ribų. Antroji galimybė leidžia įsigijimą numatyti šeimyniniuose rėmuose, kultūrinėje erdvėje, bet pati įsigijimo operacija tada įgauna stebuklingą, jeigu ne magišką pobūdį: kaukas įsigyjamas, išperint jį iš kuilio pautų.

Ši antroji galimybė, kaip jau matėme, atitinka stebuklingą Aitvaro gimimą iš septynių metų *juodo gaidžio* padėto kiaušinio.[56] Visa ši delikati ir komplikuota procedūra, panaši į kauko perėjimą, skiriasi vis tik vienu keistu bruožu, prie kurio reikės dar vėliau sugrįžti: Aitvaro pasirodymas šiuo atveju yra lydimas ilgos namų šeimininkės ligos.

Neskaitant galimybės, bendros kaukams ir Aitvarui, nupirkti juos svetimoje, eretiškoje žemėje[57] – paprastai Rygoje ar Karaliaučiuje, trumpai tepaminint gausius tekstus, pagal kuriuos Aitvaro atsiradimas lieka neišaiškintas: „Pas vieną žmogų, nežinia iš kur, *prisipainiojo aitvaras*[58], – kita „normali" Aitvaro įsigijimo galimybė yra jo *atradimas*. Vieta, kur paprastai randamas Aitvaras, yra dažniausiai *kelias* arba, patikslinus, *kryžkelė*[59], tai yra vieta, kur susitinka visi keliai, kur bastosi visi svetimšaliai, kur atsitinka visokiausi nuotykiai. Vienas itin įdomus tekstas dar patikslina ir detaliau aprašo tokią vietą: ūkininkas, grįždamas namo, randa aitvarą „juodo ir sulyto vištuko" pavidalu „po laukine grūše"[60]. Mes prie šio teksto dar ne kartą grįšime.

Kaip ten bebūtų, palyginant abudu – kaukų ir Aitvaro – įsigijimo būdus:

$$\frac{\text{kaukas}}{\text{Aitvaras}} \simeq \frac{\text{kuilio pautas}}{\text{gaidžio kiaušinis}} \simeq \frac{\text{sutartis}}{\text{atradimas}}$$

lengva įžiūrėti, kad kontraktualinį, t.y. socialinį ir kultūrinį, kauko įsigijimo būdą atitinka nuotykinis, atsitiktinis Aitvaro įsigijimo būdas.

3. *Transkultūrinis veiksnys*

Atradimas, kaip vienas iš vertingų objektų įsigijimo būdų, yra gana dažnai mitologijoje sutinkamas reiškinys. Mums teko viena ankstyvesne proga bandyti šio reiškinio interpretaciją[61]: atrodo, kad vertybės atsiradimo *ex nihilo* idėja yra nepriimtina archajinei galvosenai, kad, pagal ją, kiekvienas rastas objektas turėjo būtinai būti paliktas kokio nežinomo adresanto, egzistuojančio anapus socialinės sferos ribų, ir kad pats atradimo faktas galėjo būti išaiškinamas tiktai kaip *dovana*, priklausanti nuo adresanto suverenaus noro. Pritaikę šį galvojimą mūsų nagrinėjamam atvejui, pamatysime, kad Aitvaro pasirodymas atradimo būdu yra simetriniame ir išvirkščiame santykyje su kaukų įsigijimu sutarties pagalba. Ir iš tiesų kaukų atveju aktyvus veiksnys, nustatęs būsimuosius su jais santykius, yra žmogus (apvilkdamas kauką, jis sudaro su juo sutartį); Aitvaro atveju, atvirkščiai, žmogaus rolė yra neegzistuojanti, o suėjimas į santykius priklauso grynai nuo nežinomo, bet aktyvaus veiksnio, atsiunčiančio Aitvarą.

Mums jau teko matyti[62], kokią transkultūrinę rolę reikia priskirti „paslėptam iždui“: jo atradimas yra ekstrasocialių vertybių įsiveržimas į uždarą visuomenę. Šio „skarbo“ identifikavimas su Aitvaru, kuris elgiasi vien tik pagal savo suvereninę ir kaprizingą valią, padeda suprasti nuostatus, kuriuos turi sekti turtų ieškotojai: jų elgsena turi atitikti išvirkščią Aitvaro elgsenos formą. Pinigų kasėjai turi būti mažiausia du – o ne vienas – t.y. simboliškai sudaryti mikrovisuomenės vaizdą, jie neprivalo „vienas vienam pavydėti“: menkiausias blogas geismas jiems sutrukdo atrasti pinigus, priešingai Aitvarui, kuris yra pavydi dievybė.[63] Vienas iš šios

rūšies pasakojimų kaip tik rodo žmogų, kuris savo draugu pasirenka šunį ir tuo būdu randa ir atkasa pinigus: jeigu jis būtų pasiėmęs su savimi pačią, komentuoja pasakotojas, būtų išėję visai kitaip.[64]

4. *Pareitiniai pinigai*

Savivaliaujanti jėga, pavydi ir antisociali dievybė Aitvaras, nereikia užmiršti, yra drauge ir *pareitinių pinigų*[65], arba *pareičiokų*[66], valdovas: tai, žinoma, pinigai, kurie, vos išleisti, tučtuojau grįžta pas jų savininką, kurie kartais gali net atsivesti su savimi visus kitus pinigus, kurių kaimynystėje jie buvo *atsidūrę*.[67] Turint galvoje, kad pinigų cirkuliacija yra pagrįsta visų tyliai priimta fiducine sutartimi, galima įsivaizduoti, kokią betvarkę, kokį pasityčiojantį socialinės tvarkos, pagrįstos mainų principu, paneigimą sudaro Aitvaro įvedami pareitiniai pinigai.

Jeigu, norėdami suprasti šį fenomeną ir atsisakydami pasitenkinti paaiškinimu, kad tai „magiška operacija", bandysime įsivaizduoti pareitinių pinigų funkcionavimą kaip tam tikrą Aitvarui būdingą *modus operandi*, turėsime pastebėti, kad jų judėjimas priklauso nuo specialios Aitvaro *galios*, pagal kurią jis pajėgia nustatyti nenutraukiamą ryšį tarp savo pasirinktų kokio nors objekto ir kokio nors subjekto, nustatyti neatskiriamą tarp jųdviejų santykį tokios pat rūšies, kokį sutinkame *užkerėjimo* ar *ligos užmetimo* atvejais.[68]

Reikia pažymėti vieną iš Volterio nurodytų procedūrų, kaip atsikratyti pareitiniais pinigais – nes, priešingai kaukams, kurie neša palaimą namams, žmonės labai dažnai susirūpinę, kaip atsikratyti Aitvaru – pagal jį, „reikia juos atiduoti mažesne kaina kaip nominalinė, tada jie lieką pas tą, kuriam duoti"[69]. Prisiminę, kad *pareitiniai pinigai* yra fiducinės tvarkos neigimas, matome, kad ši tvarka gali būti atstatyta neigimu, atliktu skirtinga forma, tos pačios tvarkos: tvarkos neigimo paneigimas yra tos tvarkos teigimas.

Kita, šiai paraleli, procedūra yra bendresnio pobūdžio ir įeina į Aitvaru atsikratymo technikų sąrašą: reikią pareitinį pinigą tris savaites iš eilės padėti ant kryžkelės, tai jis ir išnyks[70]; kartais užtenką jį padėti ten pat tik vieną kartą, bet jį „apšikti"[71] – tai forma,

kuri tik padvigubina, sutvirtina palikimą kryžkelėje, nes ekskrementai, visiems žinoma, yra išvirkščia *aukso* forma.[72]

5. Keletas leksinių duomenų

Nors *aiktvaro* ar *aitivaro* etimologija ir laikoma nežinoma arba netikra[73], nėra abejonės, kad tai sudėtinis žodis *aiti+varas*, kurio abu elementai, atskirai paimti, lengvai atpažįstami ir gali autonomiškai funkcionuoti. Daiktavardis *áitas* reiškia „nenuoramą", „padaužą", „Herumtreiber"[74] – matome, kad tai semantizmas, kuris atitinka, savo pasaulietiška prasme, ir paties *Aitvaro* būdo bruožus.

Keistesnė iš pirmo žvilgsnio atrodo veiksmažodžio *áitauti* (ar *aituoti*) reikšmė, nors jis, savaime aišku, gramatiškai išvestas iš daiktavardžio šaknies. *Áitauti*, pagal *LKŽ*, reiškia:

(1) „Raminti, glostyti, maldyti"
Pvz.: „Eik tu tą vaiką nuáitauk, tegu ten nerėkia ant visų laukų. (Srj.)"

(2) „Papirkinėti, užglostinėti"
Pvz.: „Kol aitauna jį – neišduos policijai, o kai užpyks, tai ir išduos. (Rdm.)"

Prisiminę visus mūsų surinktus duomenis apie šios dievybės savivališką, pavydžią, kerštaujančią, nenumatomą elgseną, matome, kad abi pagrindinės žodžio *aitauti* reikšmės visiškai atitinka elgesio tipus, kurių laukiama iš žmonių, sueinančių į santykius su Aitvaru ir norinčių išlikti jo malonėje: turint galvoje jo ekscesyvų ir kaprizingą charakterį, reikia viską daryti, kad jį nuraminus, numaldžius; turint galvoje, kad jis yra iš esmės amoralus ir elgiasi vien pagal savo piktą ir kerštingą ūpą, norint prie jo prisitaikyti, reikią jį užglostinėti ir papirkinėti. Jeigu santykiai su kaukais pagrįsti teisingumo ir abipusio pasitikėjimo principais, tai Aitvaro atveju turime reikalo su gerai žinomu dievybių tipu, su kuriomis santykius galima palaikyti tiktai klastos, veidmainiavimo ir dirbtinio nuolankumo priemonėmis, leidžiančiomis pasiekti gerų rezultatų.[75] Nuo *Mitros*, dermės ir sutarčių prižiūrėtojo, tipo dievybių reikia griežtai atskirti *Varūnos* tipo dievybes – nepermaldaujamus, kerštingus, autokratiškus dievus.[76]

IV. AITVARAS ARBA KALTŪNAS

1. *Aitvaras – kaltūnas*

Nelauktai atsidengia nauja Aitvaro veiklos sfera, sužinojus, kad „Prūsų Lietuvoje tikima, kad aitvaras galįs ne tik visas gėrybes sunešti, bet ir žmogui galvos plaukus suvelti – kaltūną įvaryti"[77]. Šį faktą nustačius, tyrinėtojo žingeidumas tampa atlyginamas, kai jam pavyksta surasti, kad, nežiūrint didžiojo *Lietuvių kalbos žodyno* tylos, *kaltūnas*, šis skolinys iš slavų kalbų, tarnaująs pavadinti ligą, žinomą *Plica polonica* vardu, tėra tik pakaitalas, išstūmęs lietuvišką žodį *aitvaras* (dial. *átvaras*), reiškiantį, pagal Ruigį, ir „der Alf", ir „Haarzotten, Mähre, Mahrzopf eines Menschen"[78].

2. *Aitvaro įvaryta liga*

Nors mūsų informacijos dar labai nepakankamos, bet jos jau leidžia teigti, kad ši aitvaro liga yra daug labiau komplikuota, negu apie ją sako mūsų ką tik cituoti autoriai: tai ne vien tik plaukų liga, jos veikla iš tiesų apgaubia visą organizmą. Priešingai, galima sakyti, kad kaltūnas yra *vidujinė liga*, lokalizuojama organizmo viduje, tuo tarpu kai *plaukų susivėlimas* yra tik vienas iš jos manifestacijos būdų, kai jinai pagal savo raidos normalų procesą nutaria eksteriorizuotis: „*Išėjo kaltūnas viršun* (arklio karčiai susisuko, susimazgė, ne tik susivėlė, susipynė), tai neapaks."[79] Žmonės atskiria net tris kaltūnų rūšis: „Kaltūnas yra trejopas – plaukų, nagų ir vidurių"[80], nors šis pastarasis patikslinimas ir ne visai teisingas.

Iš tikrųjų, bent pagal mūsų turimus duomenis, išorinės kaltūno manifestacijos yra trijų rūšių:

(1) Pats charakteringiausias yra, žinoma, *plaukų* kaltūnas: „kad tau kaltūnas plaukus suveltų!"[81], tariama, norint užtraukti nelaimę ant kito galvos.

(2) *Nagų* kaltūnas irgi baisi liga: „Nuo kaltūno nagų neišgydo"[82], bet jis įsimeta ir į *rankas*: „Tavo rankos kaltūnų pilnos (suskilę)."[83]

(3) Pagaliau kaltūnas, „išeidamas viršun", paliečia *akis*: „Akys

kaltūnuotos, nuo seniai nesveikos"[84], reikšmė, kurią papildo sekantis pavyzdys: „Tikras tu man kaltūnius, *akys tik žiba per plaukus*."[85]

Visa tai sudaro bendrą išorinių kaltūno-aitvaro manifestacijų visumą: pabandę jas vizualizuoti ir nubrėžti jų globalinę konfigūraciją, gautume savo rūšies *medį su išsišakojimais*, kurių tiktai galūnės būtų ligos atžymėtos. Tačiau tai paaiškina V.J. Mansikkos aprašytą procedūrą, kurios pagalba bandoma atpažinti, ar iš tiesų ligonis serga kaltūnu. Tam tikslui naudojamas būrimas su ištirpytu vašku, kuris liejamas į pilną vandens bliūdelį, laikomą virš ligonio galvos: „Wenn die auf solche Weise enstandene Wachsfigur *Verzweigungen* hat, so wird das als ein Zeichen dafür angesehen, dass es sich um Koltun handelt."[86] Reikia tad užregistruoti šios gaivališkos jėgos išsprogimą, visais kūno išsišakojimais išsiveržiantį į jo galūnes, kaip vieną iš aitvaro pavidalų.

3. *Aitvaro sudvigubėjimas*

Bendrai paėmus, šitoks ligos suvokimas nėra specialus kaltūnui: ar tai būtų senoviškas *gumbas*, ar moderniškas *vėžys*, liga yra dažnai įsivaizduojama kaip gyva būtybė, įlindusi į žmogaus kūno vidų, graužianti vidurius, judanti, nusileidžianti ar norinti išeiti.[87] Kaltūno-aitvaro įvarymas ir yra tad visų pirma jo apsigyvenimas žmogaus organizme. Tai ir išaiškina mums iš pradžių keistu pasirodžiusį reiškinį – namų šeimininkės ligą Aitvarą perint.[88]

Kitas, skirtingas tekstas, kuriame kalbama apie Rygoje pas vokietį nupirktą Aitvarą, yra šia prasme dar aiškesnis. Aitvarą pardavęs, vokietis duoda patarimus, kaip su juo elgtis: „kaip parvažiuosi prie vartų, sėdėdamas ratuose, šauk savo pačią, sakyk: pati, o pati! aik *atkelk vartus, kad tau velns į širdį įlįstų!*"[89]

Šis tekstas, patvirtindamas šeimininkės vyraujančią rolę, įdomus dar ir kitu požiūriu: jis aiškiai identifikuoja sodybą ir jos vartus su šeimininkės kūnu ir įlindimu į jos vidų, į jos širdį. Aitvaras mat įžengia į namus dvigubu pavidalu: kaip dievybė, jis įsitaiso sodyboje – svirne ar ant gryčios aukšto, kaip liga, jis apsigyvena

šeimininkės širdyje. Šis sudvigubėjimo reiškinys irgi mūsų nestebina: *velnio apsėdimo*, pavyzdžiui, irgi kitaip negalima aiškinti, kaip, iš vienos pusės, velnio pasilikimu Velniu, o iš kitos, to paties velnio įlindimu į žmogaus kūną. Tai tam tikras *participatyvus santykis*, kurio pagalbos reikia šauktis, norint išaiškinti kad ir dabartinę Anglijos konstituciją: Anglijos karalienė yra suverenė, nors jinai ir deleguoja beveik visą savo galią parlamentui, jos absoliuti galia nuo to nenukenčia, ji ir toliau lieka absoliuti Anglijos valdovė. Aitvaras tad lieka Aitvaru, nors jo emanacija – kaltūnas-aitvaras ir apsigyvena žmoguje.

4. *Aitvaro žirgas*

Aitvaras-kaltūnas, kurį mes šiandien neabejodami priskirtume prie „psichosomatinių" ligų, liečia beveik išimtinai tik žmones, tačiau žmonės ja dalinasi su viena iš gyvulių rūšių – arkliais. Nors išorinės kaltūno manifestacijos arklių tokios pat kaip ir žmonių, vis dėlto arklių atveju pasirodo nauji, specifiniai elementai. Matėme, pavyzdžiui[90], kad tuo atveju, kai kaltūnas „neišeina viršun" karčių susivėlimo forma, sergantis arklys *apanka*. Prie *apakimo* reikia pridėti dar ir *apraišimą*[91] kaip antrą būdą, leidžiantį atpažinti, kad kaltūnas atsisako išeiti iš arklio. Šios dvi kontramanifestacijos formos, rodančios, kad kaltūnas galutinai įsitaiso organizmo viduje, yra ypatingai reikšmingos. Mitologijoje dažnai sutinkamos tokios rūšies antifrastinės ekspresijos: savaime aišku, kad *aklas* žmogus yra iš tikrųjų *aiškiaregis* (arba jei jo akys silpnos ar jei jis žabalas, tai jos turi ypatingą, triuškinančią galią), kad *luošas* žmogus pasižymi dideliu *greitumu* (arba galia magiškai persikelti į kitą vietą). Šią interpretaciją patvirtina konstatavimas, kad, priešingai negu žmonės, kuriuos kaltūnas susilpnina, *kaltūniniai arkliai* laikomi ypatingai stipriais.[92]

Taigi, jei *velniai*, kurie normaliai įsivaizduojami žmogaus pavidalu, dažnai turi *silpnas akis*, jei jie dažnai yra *šlubi*, Aitvaras, nors ir priklausydamas tai pačiai dieviškajai genčiai, gali įsikūnyti į arklį, identifikuotis su gaivalingu žirgu.

Ši Aitvaro apsėsto žirgo figūra yra tuo labiau nelaukta, kad arklys, kaip mitiškoji būtybė, tikriausiai priklauso visai skirtingai sakralumo sferai, griežtoje opozicijoje su Aitvaru. Štai, pavyzdžiui, norint apsaugoti naudą nuo Aitvaro, duodamas toks patarimas: „paimk seną *arklio pasagą* ir prikalk ant pirkios slenksčio kapliukais oran"[93], t.y. greičiausiai tam, kad galėtų patogiau spardytis, gindamasis nuo užpuoliko. Šis paprotys nėra vieninteliu pavyzdžiu: norint kovoti su aitvaru, kuris gaidžio pavidalu vemia grūdus į geldą, pastatytą šalia girnų, patariama „iš *arklio vuodegos ašutų* pasidaryti botagaitį ir... su botagaičiu plakti apie geldą ir per geldą"[94]. Taigi arklys yra pajėgus Aitvaro priešas: jei Aitvaras kartais įsikūnija į arklį, tai gali atsitikti tik išimtinai, po pergalingos kovos.

5. *Aitvaras ir Apidėmė*

5-1. Aitvaras ir gaisras

Arčiau susipažinę su Aitvaro būdu ir įvairiais jo apsireiškimais, galime dabar bandyti panagrinėti vieną labai konservatyvų tekstą, gerai išsaugojusį savo mitinius bruožus.[95] Tai atpasakojimas nelaimės, atsitikusios vienam ūkininkui, kuris, grįždamas namo, rado „po laukine grūše" „juodą, sulytą, drebantį nuo šalčio vištuką" ir, jo pasigailėjęs, parsinešė pas save. Vištukas netruko pasireikšti kaip *aitvaras*: jis ėmė nešti bulves, grūdus, pinigus. Ūkininkas, dievobaimingas žmogus, nežino, kaip „nog aitvaro atsikratyti". Tuo tarpu „žmonės matydavo, kaip naktij' *šviesus stulpas* už ūkininko trobos nusileisdavo, ir pradėjo šnekėti, kad jis užlaiko velnią". Visa bendruomenė nutaria pagaliau, kad žmogus turi išsikraustyti iš namų, palikdamas juose aitvarą. Tada jis „pardavė viską, javus, gyvulius, be ko tik galėjo apsieiti, o pirko sau butinę už milios ir išsikraustė. Kada jau paskutinį vežimą kraustė ir nieko stuboj nebuvo, *uždegė triobas iš visų kampų*: sudegk, ledoke, o už *lauką* paskui savo pinigus gausiu".

Šis namų apleidimas ir paties uždegtas gaisras gali būti sugretintas su kitu etnografiniu faktu: žinome jau, kad lietuviai, Perkūnui

uždegus namus, nebeatstatydavo jų toje pačioje vietoje, o kitur.[96] Iš kitų šaltinių taip pat žinome, kad iš tiesų namus uždega ne Perkūnas, kad jis tik muša savo seną priešą Aitvarą, kuris yra tikrasis gaisro kaltininkas.[97]

Mūsų tekste aprašyta situacija tam tikra prasme išvirkščia XVI amžiuje duotai religinei interpretacijai: vienu atveju Aitvaras uždega namus, priversdamas juos apleisti, antru atveju – pats ūkininkas, kaimo bendruomenės patartas, nutaria juos apleisti ir padegti. Tačiau nesunku suprasti, kad, nors padegėjas abiem atvejais ir skirtingas, pagrindinė priežastis – Aitvaro buvimas namuose – abiejuose atvejuose ta pati, Aitvaras yra ir gaisro, ir gyvenvietės pakeitimo tikroji priežastis.

5-2. Apidėmė – buvusios sodybos vieta

Aišku, kad ūkininkas buvo naivus, įsivaizduodamas, kad jis galįs ugnyje pražudyti aitvarą. Ir iš tiesų, vos uždegus trobas ir įsėdus važiuoti, „gale vežimo juodas vištukas sparnus purto ir gieda:

> Iš kampo no kampo
> Deginkim stubą nog strampo.[98]
> Iš če važiuosim toliau,
> O dėl mūs bus geriau",

ir ūkininkas yra priverstas jį parsigabenti su savimi į savo naują gyvenvietę.

Įsigilinus į tekstą, galima jame pastebėti keistą, iš pažiūros nelogišką detalę – dviejų labai skirtingų rūpesčių sugretinimą viename sakinyje: po „sudegk, ledoke!" seka „o už *lauką* paskui savo pinigus gausiu". – Laukas, apie kurį eina reikalas, turi specialų pavadinimą, tai *apidėmė*, šiandien reiškianti „žemės sklypą tarp dviejų sodybų", „mažą laukelį tarp trobų"[99] ir kuri XVI ir XVII amžiaus juridiniuose rusiškai ar lenkiškai rašytuose tekstuose išlaiko savo lietuvišką formą – nes ja vadinama specifinė lietuviška realybė – paaiškinama, ją išverčiant ar komentuojant kaip „buvusią sodybvietę"[100].

5-3. Deivė Apidėmė

Tas pats žodis sutinkamas ir lietuviškų dievų sąraše, toje pačioje epochoje Lasicijaus sudarytame, kur *Apidome* yra trumpai apibūdinta kaip „mutati domicilij deu(s)“, t.y. kaip „pakeistos gyvenvietės dievas“[101]. Darosi aišku, kad sodyba ir jai priklausąs žemės sklypelis, kurie mūsų tekste yra dėl Aitvaro kaltės apleidžiami ir padegami, vadinosi *apidėmė*, kad jie paliekami deivės *Apidėmės* globoje. Šios globos reikalingumas yra savaime suprantamas, ir ne tik dėl sentimentalinių priežasčių, kaip kad mano Juozas Jurginis[102], bet ypač dėl religinių: šis apleistas sklypas – tai šeimos židinį globojusių dievybių buveinė, tai kartu ir protėvių buveinė, kurių negalima palikti be globos.[103]

Lasicius, trimis žodžiais apibūdinęs dieviškąsias *Apidėmės* funkcijas – kurias mes bandome patikslinti ir įteisinti – prideda dar papildomą sakinį, skirtą išaiškinti namų apleidimo priežastis: „nato cuiusuis generis, *vel coeco vel debili pullo*, actutum sedes mutantur“[104]. Paaiškinimą geriausiu atveju galima laikyti eliptišku: *aklo* ar *luošo* gyvuliuko gimimas tegali būti tiktai ženklas, kurio pasėkoje keičiama gyvenvietė, o ne gilus tokio svarbaus sprendimo pagrindimas.

5-4. Aitvaro pasirodymas

Šio reiškinio palyginimas su arklių kaltūno manifestacijomis gali prisidėti prie jo supratimo: mes matėme, kad kaltūnas-aitvaras, atsisakydamas „išeiti“ iš arklio organizmo, pasireiškia *apakimu* arba *apraišimu*. Tai leidžia mums bandyti palyginti tris jau aprašytų faktų serijas:

Nr.	Temos	Priežastis	Pasėka Priežastis	Pasėka
1	Aitvaras-ugnis	Aitvaras →	(gaisras) →	gyvenvietės pakeitimas
2	Aitvaras-kaltūnas	Aitvaras →	aklumas / luošumas →	Y
3	Apidėmė	X →	aklumas / luošumas →	gyvenvietės pakeitimas

Šios trys kauzalinės serijos yra paralelios ir turi, paėmus jas po dvi atskirai, bent vieną bendrą bruožą. Jeigu Aitvaras (serijos 1 ir 2) yra priežastis dviejų pasėkų, kartu ir gyvenvietės pakeitimo (serija 1), ir aklumo ir/ar luošumo (serija 2), ir jeigu abi šios pasėkos pasirodo drauge (serija 3), tai galima sakyti – laikant tai *tvirta hipoteze,* – kad šios abi pasėkos yra pasėkos vienos ir tos pačios priežasties – Aitvaro. Ir iš tiesų, nesunku prileisti, kad aklo ar luošo gyvuliuko – greičiausiai kumeliuko – gimimas gali ir turi būti laikomas nelaimės ženklu: šito nelaimės pranašo – Aitvaro apsigyvenimu sodyboje. O tai, iš savo pusės, verčia žmones atsisakyti nuo savo senosios gyvenvietės, paliekant ją vis dėlto deivės Apidėmės globoje.

V. AITVARAS IR KIRNIS

1. *Aitvaras-paukštis*

Mūsų bandoma įvairių Aitvaro funkcijų ir apsireiškimų analizė, nors ir paryškindama įvairialypę jo figūrą, vis dėlto sukelia gal net daugiau naujų sunkumų, negu atneša patenkinamų išaiškinimų. Nors ir išryškinus dvi skirtingas Aitvaro – kaip kulinarinės kultūros valdovo ir kaip brangiųjų metalų valdovo – funkcijas, mums vis tik nepavyko surasti joms dviejų atskirų figūratyvinių atitikmenų: nors Aitvaro kaip paukščio pavidalas labai ryškus savo zoomorfine, realistine figūra ir griežtai skiriasi nuo Aitvaro – neaiškių kontūrų, su jokiu gyvūnu tiksliai nesutapdinamos „kirmino-šienkartės" figūros, šiems dviem vaizdiniams neįmanoma, bent pagal mūsų turimus davinius, postuluoti dviejų skirtingų jų veiklos sferų. Aitvaro-kaltūno įvarytojo magiškoji veikla ir jo įvairūs pasireiškimai atidengia visai naujus, nenumatytus jo asmenybės aspektus, kuriuos eventualiai galima būtų suderinti su jokio „natūralaus pasaulio" pavidalo neatitinkančia orinės dievybės figūra: tačiau tai vis tiek nieko bendro neturi su Aitvaro-paukščio išvaizda. Galima tad pabandyti, nepretenduojant į jokį funkcijų padalinimą, įsivaizduoti *aitvarą-paukštį* kaip mitinę būtybę, skirtingą nuo gaivalinio *kosminio dievo-Aitvaro.*

2. *Aitvaro-paukščio gyvenvietė*

Esame jau pastebėję, kad toks aitvaras yra asocialus padaras, randamas už bendruomenės ribų, kur nors ant viešo kelio arba miške. Šios dvi atradimo vietos viena kitą tik papildo, nes keliai paprastai eina per miškus, skiriančius vienas nuo kitų žmonių gyvenvietes. Tačiau toks atradimo vietos nurodymas lieka vis tik nedeterminuotas. Tik vienas – mūsų dėl mitinių bruožų gausumo išgirtas ir deivei *Apidėmei* išryškinti panaudotas – tekstas aiškiai precizuoja aitvaro atradimo vietą: jį ūkininkas, grįždamas namo, t.y. pareidamas *keliu*[105], rado *po laukine grūšia*. Ši atradimo vieta darosi reikšminga, turint galvoje pasakojimo pabaigą: apmaldytas aitvaras pagaliau sutinka pasišalinti, su sąlyga, kad ūkininkas jį nuneš atgal į tą pačią vietą. Tasai „nunešė aitvarą po taj pače gruše, po kuriaj rado, ir potam tas negrįžo daugiau pas jį".

Tam, kuris bus linkęs patikėti šia įvykių versija, visų pirma kris į akis paralelizmas tarp mūsų aitvaro ir anksčiau aprašytų *kaukų-barstukų* miškinio gyvenimo: ir vienas, ir kiti, prieš pasilikdami pas žmones, yra miško gyventojai, savo buveinę turį po medžiu – vienu atveju po šeivamedžiu, antru – po laukine grūšia. Skirtumai, žinoma, ryškūs: pirmuoju atveju žmonės maldauja **Puškaitį*, kad jis jiems duotų kaukus, antruoju atveju – aitvaras pats klasta įsiprašo gyventi pas žmogų.

3. *Dievas Kirnis*

Konstatavus šiuos faktus, sekantis mitologo žingsnis – ieškoti tarp senųjų lietuviškų dievų tokio miške prisilaikančio dievo, kuris maždaug atitiktų **Puškaičio* rolę. Jam į pagalbą ir vėl ateina Lasicijaus sudarytas dievų katalogas, kuriame vienintelis mūsų reikalavimus atitinkąs dievas būtų net du kartu paminėtas *Kirnis*, apie kurį sakoma, kad jis „globoja prie vienos, paežerėje stovinčios, tvirtovės augančias vyšnias. Norėdami jį permaldauti, jie papjautus gaidžius sumeta tarp vyšnių ir prismaigsto ten degančių vaškinių žvakių"[106].

Dievo *Kirnio* duota definicija susideda iš dviejų dalių:

(a) pirmoje dalyje jis apibūdinamas kaip *vyšnių globėjas;*

(b) antroje dalyje kondensuotai aprašomas jo garbinimo *ritualas.*

Paviršutinio žvilgsnio užtenka pamatyti, kad šios dvi definicijos dalys viena kitai prieštarauja: antroje dalyje aprašytas dievas priklauso tokiai dievų rūšiai, kuriuos reikia „permaldauti"; visiškai nesuprantama, kodėl reikėtų žmonėms kruvinų aukų ir, atrodo, komplikuotos liturgijos pagalba maldyti vyšnių globėją. Atvirkščiai, Aitvaras ar į jį panaši būtybė reikalauja permaldoma. Prisiminus paralelizmą su **Puškaičiu*, gyvenančiu po šeivamedžiu, užteks laikinai iš pirmosios definicijos dalies pasilaikyti tiktai faktą, kad *Kirnis*, kaip ir **Puškaitis*, turi savo būstinę, surištą su kokiu nors miško medžiu. Kaip ir paprastai, pašalinių stebėtojų užrašytuose mitologiniuose tekstuose funkcijų nustatymas yra mažiau patikimas negu apeigų aprašymas.

Žvilgtelėjus į su *Kirnio* kultu surištas apeigas, galima konstatuoti:

(a) kad jam aukojamos gyvos aukos *gaidžių* pavidalu: o gaidys, kaip žinome, yra ne tik viena iš aitvaro apsireiškimo formų, bet ir jo gimdytojas;

(b) kad jo garbei deginamos *vaškinės žvakės*: tai visiškai atitinka aitvaro ugninę prigimtį.

Taigi antroji definicijos dalis atitinka „maldymą" reikalingam dievui, kuris – koks jo vardas bebūtų – eventualiai galėtų būti aitvarų-paukščių valdovu.

4. Etimologiniai sunkumai

Pirmoji definicijos dalis sukelia sunkumų ne tiek dėl to, kad *Kirnis* laikomas vyšnių globėju – tai Renesanso laikams būdingas stereotipas, kiek dėl paties medžio – vyšnios pasirinkimo. Iš pirmo žvilgsnio tai net per gražu: žodis *kirnis* reiškia „kryklė vyšnia", *„Prunus cerasus"*, o *kirnė* – „šunvyšnė beladona", *„Atropa belladona"*[107]. Išeitų, kad dievas „Vyšnia" globoja vyšnias, o tai būtų maždaug tas pats, kaip kad, pavyzdžiui, dievas *Liepa* globotų liepas.

Lietuvių kalbos žodyne randame ir kitą žodį *kirnis*, reiškiantį „klampynė, dumblynė"[108], šalia jo parasinonimo *kirna*, „vieta, kur suvirtę medžiai, laužas, lūžtinė", pailiustruotą tokiu pavyzdžiu: „Paežerė tikros kirnos, kur medžių lūžtis, kur šatrynai sumesti, karklynai, kur pilna kerų, jaknų, kęsų"[109]; kitos *kirnos* formos – tai *kerna, kef̃navė* „klampynė". Iš pirmo žvilgsnio, dievo *Kirnis* etimologija labiau patikima, kai asmenvardis išvedamas iš vietovardžio: tai bendra, tiek žmonių, tiek turbūt ir dievų vardams nustatyti tinkanti taisyklė.

Jeigu *Kirnis* – klampynių ir dumblynų dievas, tai jo santykiai su aitvaru dar labiau pasitvirtina: ne tik kad jo vardu vadinama vietovė atitinka labiausiai antikultūrinę erdvę, *žaltviska* – tai balose ir dumblynuose klajojanti ugnis; Rygoje nupirktas aitvaras patikrinus pasirodo esąs *„balinis kelmas*, kąsniukas nedidutis kap liulka indėta gazieton"[110], o vis tik jis padega visus ūkio trobesius ir t.t.

Jei mūsų spėjimas teisingas, tai Lasicius, sąžiningas, bet lietuvių kalbos nemokąs informatorius, įrodė daugiau, negu reikėjo: išsirašęs dievo *Kirnis* vardą ir norėdamas pasitikrinti jo prasmę, jis galėjo gauti tik labai paprastą atsakymą: *kirnis* – tai šunvyšnė, nes apie savo dievus lietuviai anais laikais nelabai mėgo svetimšaliams krikščionims pasakoti. Bet Lasicijui to užteko padaryti *Kirnį* vyšnių globėju.

Skaitytojas supras, kad šie mūsų svarstymai turi tikslą sugretinti mūsų nagrinėtą tekstą su Lasicijaus pastabomis apie *Kirnį*: nežiūrint didelio skaičiaus atitikmenų, vyšnios buvimas trukdo laukinei grūšiai pasireikšti.

5. *Laukinė grūšia*

Nereikia užmiršti, kad mūsų *juodas vištukas* buvo rastas po laukine grūšia, kur jis ir sugrįžo, pabuvojęs pas žmogų. *Grūšia*, arba *kriaušė*, nėra eilinis vaismedis ir, nors jos mitologinė reikšmė dar neaiški, jos svarba religinėje galvosenoje neabejotina. Pavyzdžiu galima duoti kad ir šią kalėdinę dainą, kurios motyvas nelauktai primena Lasicijaus aprašytą ritualą:

Viduje lauko *grūšelė* žydi,
Alelium kalėda, grūšelė žydi.

Tona grūšelėn *žvakelė dega*
Alelium kalėda...

Ai, ir iškrito trys kibirkštėlės,
Alelium...

Oi, ir pasdarė dideli dyvai,
Alelium...[111]

Paminėtinos taip pat ir velykinės dainos, kuriose kalbama apie po grūšele nukritusią sidabro rasą, kurią mergelė surenka į šilko skarelę[112]: ir vienu, ir kitu atveju tai greičiausiai apeiginės kilmės giesmės, kurių išlikę fragmentai kol kas sunkiai duodasi interpretuojami.

Daug aiškesni yra stebuklinėse pasakose išsilaikę mitologiniai elementai. Štai, pavyzdžiui, kad ir pasaka apie *Juodus Ponus*.[113] Išėjęs darbo ieškoti žmogus apsinakvojo prie vienos šalia kelio augančios *kriaušės*. Kriaušelė, kuriai jis padėkojo už nakvynę, jam patarė darbo ieškoti pas *juodus ponus*, prašydama jų paklausti, ar ilgai ji neturėsianti vaisių. Po įvairių nuotykių žmogus sugrįžta pas kriaušę, sužinojęs, kad vaisių ji susilauksianti, „kai bus *iškasti pinigai, kurie yra po (jos) šaknimis*". Žmogžudžiai užpuola žmogų, išsikasusį pinigus, ir išlupa jam akis (jokios priežasties nebuvimas kaip tik ir rodo mitinį šio fakto charakterį): atskridę ir ant kriaušės sutūpę paukščiai paaiškina, kad *po kriauše* auga žolelė, „kuria galima *sugrąžinti išluptas akis*".

Matome, kad po ta pačia kriauše, po kuria mūsų jau pažįstamas ūkininkas surado vištuką-aitvarą, antrasis laimės ieškotojas randa užkastus pinigus, kurių valdovu, kaip žinome, yra Aitvaras; dar daugiau: po ta pačia kriauše auga išluptas akis grąžinančios žolelės – Aitvaro ryšiai su *aklumu* mums taip pat žinomi.

Kita pasaka[114] porina apie tai, kaip žmogus surado savo laimę: nežinomo balso patartas, jis kasa duobę *pagal kriaušę* ir po atverstu akmeniu suranda *laimę* – gulinčio ir gardžiai miegančio žmogaus pavidalu. Tasai duoda jam du *auksinu*, siųsdamas jį į turgų su nurodymu pirkti ir vėl parduoti pirmiausia patiktą daiktą.

Žmogus nusiperka *vištą*, kuri jam padeda *kiaušinį*, o už juos jis gauna „devynis mūrinius namus mieste" ir „devynis tūkstančius". Ponas, nupirkęs vištą, paaiškina, kad „ta *višta deda deimantinius kiaušinius*".

Nors ir netiesioginiu būdu, *po kriauše* surandame visą eilę „aitvariškų" elementų: ir auksinius pinigus, ir vištą-aitvarą, dedančią deimantinius kiaušinius. Brangiųjų metalų valdovas Aitvaras yra drauge, kaip ir kitose mitologijose, ir *brangakmenių valdovas*.

Taigi laukinės grūšios tamprus ryšys su Aitvaru yra neabejotinas.

6. *Aitvaras – paukščių valdovas*

Šioms abiem pasakoms charakteringas aiškus pačios dievybės – ar ji pasireikštų „juodų ponų", ar „nežinomo balso" pavidalais – atskyrimas nuo jos gyvenamos erdvės, kurioje randama ir laukinė grūšia, ir po ja užkasti pinigai, ir jos priedangoje sutinkamas vištukas ar deimantinius kiaušinius dedanti višta. Laukinė grūšia jokiu būdu nesutapdinama su pačia dievybe, lygiai kaip **Puškaičio* negalima sutapdinti su šeivamedžiu. Tai vis stiprūs argumentai, rodantys, kad dievo *Kirnio* negalima sutapdinti su taip pat skambančio pavadinimo šunvyšnia.

Antroji bendra šių tekstų – bet drauge ir dainų fragmentų – ypatybė – tai palyginti gerų santykių tarp žmonių ir įvairių Aitvaro manifestacijų palaikymas. Atrodytų, kad pasakos bus išlaikę dar senesnį šių santykių įsivaizdavimą: dievybė, valdanti laukinę grūšią, yra greičiau palanki žmonėms ir savanoriškai daro jiems gera, o ne tik bloga. Suprantamas tad darosi ir *Kirniui* skiriamas kultas.

Antrojoje pasakoje *Aitvaras* atrodo kiek sumaišytas su *Laima*[115], bet drauge paaiškėja ir šio sumaišymo priežastys: vargšas, ieškodamas pagalbos, gali kreiptis į dviejų rūšių „laimes": arba į Mitros tipo *Laimą*, lokaliniais ryšiais surištą su *liepos* medžiu, arba į Varūnos tipo *Kirnį* (vieną iš Aitvaro dieviškų formų), surištą su laukine *grūšia*. Darosi tada suprantami ir dainos žodžiai apie laimę suradusį bernelį: „Prijojau liepą ir žalią grūšią."[116]

Išvadoje reikia pasakyti štai ką: aitvaro kaip paukščio lokalizacija miške, už kultūrinės erdvės ribų, po laukine grūšia, yra, pagal mus, mitologijos atstatymo rėmuose *tvirta hipotezė*. Ar dievybė, kurios žinioje yra šis medis ir kurios valdžiai priklauso aitvaraipaukščiai, gali būti identifikuojama su dievu *Kirniu* – klausimas lieka dar atviras, nors šiai tezei pagrįsti surinktas geras pluoštas argumentų. Mums atrodo, kad tik šiuo būdu galima *Kirniui* suteikti ir aiškesnes funkcijas, ir išsiaiškinti jo kulto aprašymo prasmę.

VI. AITVARAS – KOSMINĖ DIEVYBĖ

1. *Etimologinis Aitvaro semantizmas*

Klaidinga būtų manyti, kad *Kirnio* intronizacija aitvarų-paukščių valdovu padarytų iš jo autonominį dievą, nieko bendro neturintį su Aitvaru ir kitomis jo manifestacijomis: mitologijose dažnai sutinkamos vyresniojo rango dievybės, kurioms yra suorganizuoti atskiri kultai arba kurios garbinamos įvairiais, skirtingais vardais. *Kirnio* kultas kaip tik ir galėtų būti aiškinamas kaip tam tikra mediacijos instancija, leidžianti žmonėms susisiekti su kosminėmis, žmonija nesirūpinančiomis jėgomis, kaip instancija, kurios pagalba būtų galima suvokti, kokiu būdu gaivališkais, stichiniais bruožais apibūdinamas Aitvaras galėjo religinės degradacijos epochoje tapti kaukų rango turtų teikėju.

Nes Aitvaro charakterio bruožai, kuriuos mes bandėme progresyviai išryškinti šiame rašinyje, pasikartoja ir etimologinėje jo vardo analizėje. Būga[117] yra surinkęs apie kamieną *-var-* (kuris yra antrasis sudėtinio žodžio *aiti-varas* elementas) gausią ne tik indoeuropietišką, bet net ir baltišką žodžio šeimą. Šiuo pastaruoju metu galima Būgos nurodytas pagrindines žodžio reikšmes sugrupuoti sekančiu būdu:

(1) dvi sememos, išreiškiančios *procesus*:

(a) *var-yti,*

(b) *vir-ti.*

Pirmoji reikšmė – tai rotatyvinio judesio, vykstančio vietoje (plg.

„varyti samagoną“) arba su pasinešimu į priekį (plg. „varyti vagą“; „įvaryti kaltūną“), aprašymas; antroji reikšmė – tai to paties judesio (plg. „versmė“) su jį lydinčiu šilimo procesu (plg. „virti košę“) denotacija.

(2) viena semema, reiškianti to *proceso veiksnį* (plg. latv. *vara, vare* „galia“, „jėga“);

(3) viena semema, reiškianti to *proceso rezultatą* (plg. *varis* „metalas“).

Pažvelgus į negausius sudėtinius žodžius, kurių antrasis elementas yra *-var-as*, galima tiksliau išsiaiškinti *aitvaro* reikšmę:

(1) Palyginę *aiti-varą* su *aki-varu*, kuriuose *-var-as* reiškia *galią* kaip proceso veiksnį, pastebime šiuos skirtumus:

aiti-varas	aki-varas
centrifuginė jėga	centripetinė jėga
eksteriorizuojanti (į išorę nukreipta) jėga	interiorizuojanti (į save traukianti) jėga

(2) Priešpastatę *aiti-varas* vs
geivaras „nusibaigęs, leisgyvis žmogus“
klivaras „sukleręs, suvargęs žmogus“
liovaras „apsileidęs, nerangus žmogus“[118],
randame jau minėtą opoziciją tarp proceso veiksnio ir proceso rezultato, su tuo skirtumu tiktai, kad *varis* yra pozityvus rezultatas, o *geivaras* ar *liovaras* – neigiami to proceso rezultatai (kaip neigiamas „rezultatas“ yra serganti šeimininkė). To rezultato teigiamas ar neigiamas vertinimas priklauso nuo pirmojo sudėtinio žodžio elemento.

2. *Aitvaras ir Vėjas*

Pirmasis sudėtinio žodžio elementas *-ait-as* mums jau žinomas: jis reiškia „padaužą, nenuoramą“. Užtat ir prie antrojo elemento globalinės prasmės, suprantamos kaip „rotatyvinė, centrifuginė, į priekį besiveržianti jėga“, reikia dar pridėti „nuolatinio, netvarkingo

judrumo" komponentus. Toks maždaug būtų mūsų Aitvaro dvasinis portretas.

Turint galvoje, kad tai orinė dievybė, jos palyginimas su *viesulu* savaime peršasi, tuo labiau kad stereotipiniuose posakiuose *aitais nueiti, aitų keliais nueiti* „niekais išvirsti"[119] *aitas* lengvai pakeičiamas žodžiu *vėjas*. Mat *viesulas* irgi turi savo „kelią": „jei žmogui į kelią viesula pareina, tai prie jo gali velniukas pristoti"[120], nes viesulo sukimasis tai ne kas kita, kaip smulkių vėjinių dievybių, bendrai vadinamų *velniukais*, bet turinčių ir kitą – *puščių*[121] vardą, *svodba*[122] arba *veselia*[123], o jų viršininkas – *vėjas* įsivaizduojamas paprastai žmogaus pavidalu, kaip „senas diedas"[124], „*storlūpis*"[125], kuris vienu mažu savo ilgo ūso pakėlimu nuo trobesių stogus nupučiąs.[126] Nors šis antropomorfinis jo pavidalas neleidžia *Vėjo* identifikuoti su Aitvaru, bet tai netrukdo mums ieškoti jiems bendrų bruožų jų giminystei nustatyti. Vienas iš tokių bruožų – tai jų abiejų neigiamas nusistatymas *peilio* atžvilgiu. Prisimename, kad kaltūnuoto arklio karčius reikia kirsti akmeniu, o ne peiliu, nes tada arklys apanka arba apraišta. *Vėją* gi galima nudobti – arba bent sužeisti – tik sviedžiant į jį peiliu: vieną kartą žmogus, sviedęs į viesulą peiliu, pataikė į „veselijos" svotą[127], kitą kartą, kluone rugius vėtydamas ir vėjo trukdomas, sviedęs peiliu per duris, radęs „aplašintą krauju žemę", o sekdamas pagal kraujo lašus, radęs girioje sergantį seną diedą, kurio veidas buvęs „didžiai peiliu pervertas"[128]. Tiek *Vėjas*, tiek ir *Aitvaras* atrodo tad priklausą tam tikrai, specifinei dieviškosios kultūros sferai, nusistačiusiai prieš peilio, kaip kovos ginklo, vartojimą: šia prasme jiedu sugretintini su *Velniu*, kurio didžiausias nusikaltimas – peilio iš Perkūno pavogimas.

Galima būtų ir daugiau Vėjui ir Aitvarui bendrų bruožų surasti, bet tai jau sukeltų įvairialypę problematiką, reikalaujančią atskiros studijos, skirtos dievui *Vėjui* (sanskritiškai *Vajū*) arba *Vėjopačiui*[129] pažinti. Užteks tik paminėti, kad šalia savo antropomorfinės figūros *Vėjas*, tas „Aeolus Żmudzki", gyvenantis „diebesise ant ora", turi ir kitą, turbūt senesnį pavidalą: jis įsivaizduojamas kaip „dungaus zwieris", kuris „isz panagiu, isz nagun, isz pirsztu galun leid wieji"[130]. Šis dangaus žvėries pavidalo *Vėjas* to paties informatoriaus sugretinamas savo keliu su *Gavėnu*, apie kurį sakoma, kad

„Gaweanas pejli galąd, wieja ejn isz panagiun"[131]: štai ir vėl siūlosi palyginimas šio iš panagių einančio vėjo su aitvaro kaltūnuotais nagais.

3. *Aitvaras ir Perkūnas*

Šis *Vėjo* įvedimas į *Aitvaro* problematiką nėra atsitiktinė ekskursija po erdvę tarp dangaus ir žemės, o noras išryškinti autonomišką sakralumo planą, kuriame prasmingos atrodytų ir Aitvaro specifinė galia, ir jo veikla, ir jo figūra. Ta prasme įvedimas *Vėjo*, pasireiškiančio dangaus žvėries pavidalu, padeda suprasti, kad Aitvaro nerealistiška, pusiau zoomorfinė, pusiau gaivališkai kosminė išvaizda nėra kokia nors išimtis lietuviškų dievybių įsivaizdavime, kad, atvirkščiai, Aitvaras turi atitikmenų, kad jis nėra vienišas lietuviškame dievų pasaulyje.

Klaidinga būtų manyti, iš kitos pusės, kad dievų pagrindinė veikla, kad jų pagrindinė pareiga būtų rūpintis žmonėmis. Jie turi pakankamai ir savo rūpesčių, veda savo gyvenimą, draugaujasi ir pykstasi tarpusavyje, veda nesibaigiančias kovas, tuo iliustruodami pasaulio istoriją. Mums teko, pavyzdžiui, jau turėti reikalo su *Perkūno* vedama kova prieš *Aitvarą*, nors ir nelabai suprantant tos kovos priežastis. Tuo įdomiau dabar pabrėžti, kad Perkūnas kovoja ne tik su *Aitvaru*, bet ir su *Vėju*: griežti nurodymai, pagal kuriuos, Perkūnui griaudžiant, reikia vengti „ciongo"[132], reikia nebėgti, idant nesukėlus vėjo[133], rodo, kad žmonės puikiai nusimano apie šią kovą. Sinkretistinis aiškinimas, kad vyksta vien tik amžina kova tarp *Perkūno* ir *Velnio* yra, kaip matome, dieviškojo pasaulio istorijos suprastinimas.

Iš kitos pusės, suvereniniai dievai – arba bent į dalinį, regionalinį suverenumą pretenduoją dievai – turi ne tik hierarchines, užimamo rango išlaikymo arba naujų valdžios sferų išsikovojimo problemas, bet ir viso kosmoso ir jo elementų valdymo problemas. Štai, pavyzdžiui, kad ir *Vėjas*: žinoma, laisvalaikiu jis gali nupūsdinėti stogus, išgriauti sodybas, atėjus laikui – kelti „svodbas"; bet *Vėjo brolis*, kuriam galva taip plyšta nuo skausmo, kad jis net ją turi sukaustytą „geležiniais lankais"[134], – jei jis pradėtų pūsti, tai ne tik

pats numirtų, bet „wys ką iszlaužitu, ne twertu ni žole, ni medis"[135]. Matome, kokia *besaikė jėga*, grasinanti kosmine katastrofa, slepiasi šiuose Perkūno persekiojamuose dievuose. Tuo tarpu *Vėjas* savo ruožtu veda atskirą kovą su *Marių karaliumi*[136]: jo išpūsti marių vandenys grįždami net prigirdo jo tris sūnus.[137]

Tik šitokiame kosminės kovos kontekste galima bandyti suprasti ir *Perkūno* kovą su *Aitvaru*: „Perkūnas vijo aitvarą. Aitvaras kavojos, veik lindo į kalnus, veik slėpėsi vandenyse, ežeruose. Perkūnas jį vijo, apvertė kalnus bei mušė savo syla į vandenį, aitvarą užmušt norėdamas. Perkūnas jam metė žemę prieš, jį nuslopyt norėdamas... Kur Perkūnas žemę griebė, radosi ežerai, duobės. Aitvaras spjovė vandenį, pripildė tuomi duobes. Kur Perkūnas drėbė žeme, ten stojosi kalnai."[138]

Šį aprašymą galima papildyti kitu panašiu tekstu: „Tai užėjo tokia *vėtra*, jog ji vandenį bei žemę podraug su savim nešė. Tai sakoma Perkūnas aitvarą vijosi. Jis vis rijo bei spjovė, kur tropijo vandenį arba žemę, vislab drauge ėmė, ir vėl kitoj vietoj pylė bei krėtė."[139]

Matome visų pirma, kad šiuose tekstuose aprašyta *vėtra* – tai nebe *viesulas* – *Vėjo* vedama „velniukų veselija", – o kosminė kova tarp dviejų savo jėgomis palyginamų dievų: nors *Aitvaras* ir yra *Perkūno* vejamas ir laikinai nugalimas, bet jisai jam toli gražu nepasiduoda, ir kovai lemta tęstis per amžius. Matome taip pat, kad tai dviejų dangiškų-orinių būtybių kova žemėje, naudojant kaip ginklus žemę, kaip pasaulį, sudarančius elementus: „žemę" ir „vandenį". Šiedu elementai yra ne tik kovos ginklai, jų pagalba kovos metu formuojamas žemės reljefas – padaromi kalnai ir ežerai. Jų kova tad yra, tam tikra prasme, pirmapradis chaosas – *vėtra*, kurios pasėkoje išryškėja žemės – pasaulio kontūrai. Logišku keliu tik šios kovos pasėkoje Perkūnas galės apvaisinti žemę-Žemyną, kuri apsidengs „žolynų" rūbu.

Aitvaro vieta lietuviškų dievų pasaulyje pamažu išryškėja: jis priklauso anai pirmajai, pirmapradei dievų kartai – dievų, įsivaizduojamų milžinų, baisenybių ir dangaus žvėrių pavidalais, kurių nugalėjimas leido susikurti pirmajai pasaulio tvarkai.

Pastabos ir nuorodos

[1] Žr. *Kaukai*, p. 51.
[2] J. Bretkūnas, *Postilla*, II, 101, cituojama *LKŽ*.
[3] Gaigalat, „Die Wolfenbütteler Litauische Postillenschrift aus dem Jahre 1575", in *Mitteilungen der litauischen Literarischen Gesellschaft*, V, 4, 149–150, cituojamas in J. Basanavičius, *Rinktiniai raštai*, 360.
[4] Plg. tarp daugelio kitų J. Basanavičius, *Lietuviškos pasakos yvairios*, IV, 77.
[5] „Ot, – sako, – aitvaras! Visur nusdavė: ir obuoliuosna, ir daržuosna!", LTR 3796 (69), cituojama in N. Vėlius, „Senųjų tikėjimų liekanos", in *Dieveniškės*, 281; tai kraštas, kur aitvaras ir kaukai jau galutinai išnykę, iš dalies pakeisti velnio manifestacijomis.
[6] *LKŽ*: *Laimykas* s. m. Gdž. „aitvaras".
[7] *LKŽ: Aitvoras* C17, 3 „Slopinanti dvasia, slogutis". Plg. taip pat Nesselmanną in K. Būga, III, 339. *Slogutis* yra dažniausiai moteriškosios giminės būtybė, bet ir vyriškoji lytis kartais įmanoma.
[8] Žr. infra, p. 100.
[9] N. Vėlius, „Etiudas apie Šaukšteliškių pasakorių Balį Ilgevičių", in *Dubingiai*, 292.
[10] Žr. *Kaukai*, p. 60.
[11] N. Vėlius, *ibid.*
[12] M. Mažvydas, *Catechismusa prasty szadei* lotyniškoji įžanga, cituota in J. Basanavičius, *R. r.*, 1970, 359–360.
[13] Praetorius, *Deliciae prussicae*, ed. W. Pierson, 1871, p. 26, in J. Basanavičius, *R. r.*, 361.
[14] Žr. supra, *Kaukai*, p. 55.
[15] „Pas vieną ūkiniką kasdien kepdavo *pautienę*, o niekas negaudavo valgyti anos (nes ją nešdavo aitvarui)", J. Basanavičius, *Liet. pas. yv.*, III, 328. Plg. taip pat *Liet. taut.*, IV, 529–530; *LKŽ* (Sl.), *aitivaras*.
[16] Žr. J. Basanavičius, *R. r.*, 358–378; J. Basanavičius, *Liet. pas. yv.*, II, 151.
[17] Aitvaro, pinigų teikėjo, problema bus nagrinėjama atskirai. Žr. infra, p. 91.
[18] *LKŽ* (Grk.), str. *aitvaras*.
[19] *LKŽ* (Sl.), str. *aitvaras*. Negalima slėpti mūsų interpretacijai atsirandančios kliūties dėl to, kad folkloriniai tekstai dažnai kalba apie Aitvaro teikiamus *grūdus*; tačiau nereikia užmiršti, kad *grūdai* yra jau buvę kontakte su šildymu kūlimo metu. Be to, patys būdingiausi pasakojimai, liečiantys grūdų teikimą, kalba apie tai *malimo* – t.y. jų transformacijos, šilumai padedant, į *miltus* – momentu (aitvaras pila grūdus į geldą, pastatytą šalia girnų). J. Basanavičius, *Liet. pas. yv.*, III, 327; pagaliau kai kurie tekstai precizuoja, kad reikalas eina apie *džiovintus grūdus* (*ibid.*).
[20] *LKŽ* (Sl.), str. *aitvaras*: galima čia pat dar pridėti *taukus* (*LKŽ* [Ms.], str. *kaukas*), kurie, kaip ir *miltai*, išgaunami sugrūdimo būdu.
[21] *Gaidės ir Rimšės apylinkės*, 398–399.
[22] „nusileidžia aitvaras ir pradeda *vemti* į klėtį pinigų arba varškės", *LKŽ* (Grk.). Plg. taip pat svečius, kurie atsisako gerti „velnio privemtą alų". *Gaidės ir Rimšės apylinkės*, 398–399.
[23] Plg. pastaba 2; plg. taip pat *Kaukai*, p. 51.
[24] Plg. *Die Wolfenbütteler*, *ibid.*, 360, pagal kurią, lietuviai tikėję „ing szemepuszius, Eitwarius, kaukus..."
[25] Šitaip Aitvarą apibūdina Jn Vo²842 (Kp.) in K. Būga, III, 339.
[26] „Kur mėlynai raudonas, tai *piniginis*, o kur šviesiai kaip ir su gelsvu, tai grūdinis arba pieninis (aitvaras)", LTR (Kp.) in *LKŽ*. Plg. taip pat „Prūsuos vienas ponas parduodavo ir piniginius aitvarus", *LKŽ* (Grš.).

[27] „Kaukas tik naudą... tam prieš *pūkys* – pinigus neša". J. Basanavičius, *R. r.*, 367 (informatorius A. Bruožis, 1907 m.; nuo Klaipėdos). Pagal 1849 m. pateiktus duomenis, *pūkio* vardas charakteringas Klaipėdos sričiai (J. Basanavičius, *R. r.*, 366). Greičiausiai tai bus skolinys iš vokiečių kl. žodžio *Puck* (J. Balys), nors ir kontaminuotas liet. *pūko*, primenančio aitvaro kaip paukščio figūrą.

[28] *LKŽ* (Rom.).

[29] *LKŽ* (J.).

[30] *Lietuvių kalbos tarmės* (Rudiškiai), 215.

[31] M. Valančius cituojamas *LKŽ*.

[32] J. Basanavičius, *Liet. pas. yv.*, IV, 76–77.

[33] „Šviesus gumbulas pasikėlė nuo žemės (kai „degė pinigai"), *LKŽ* (P.). Plg. taip pat: „Mano moja matė degančius (užkastus) piningus", *LKŽ* (Lnkv.).

[34] *LKŽ* (Lnkv.).

[35] „Aitvarą Žagariečiuose vadina *Švitelis*, Gruzdėčiuose šviesą, palei žemę ainančią, vadina *žaltvikša*, pas mus (Trumpaičiuose) rodos asmi girdėjęs *žaltviska*. Iš Gruzdėčių J. Staponaitis, iš sod. Račių, sakė, kad vis tas pats: tiek *aitvaras*, tiek *švitelis*; tiek *žaltvikša* (Sl.)", J. Basanavičius, *Lietuviškos pasakos*, I, 129. Plg. K. Būga, I, 221, kuris duoda *žaltvikslas* (Ivinskis, 1861) iš *žaltvykšlė* (Mielcke) prasme „der Irrlicht".

[36] Žr. J. Basanavičius, *R. r.*, 369, 358–378.

[37] J. Basanavičius, *R. r.*, 369. Plg. *Kaukai*, p. 61.

[38] Žr. infra, p. 94–95.

[39] J. Basanavičius, *Liet. pas. yv.*, II, 181–182 (informatorius K. Būga).

[40] J. Basanavičius, *Liet. pas. yv.*, 127, 129, 130 (keturios versijos). Reikia pažymėti, kad aitvaro reakcija yra skirtinga šiais dviem atvejais: jis žiauriai reaguoja į „subinės parodymą", tuo tarpu kai marškinių praplėšimas išprovokuoja aitvaro sustojimą ir patarnavimų pasiūlymą (nors aitvaras nenustoja dėl to būti piktas).

[41] Dvi versijos baudžia *niežų* apleidimu, trečioji juos pakeičia *utėlėmis*, o ketvirtoji kalba apie *apdeginimą*.

[42] J. Basanavičius, *R. r.*, 372.

[43] Plg. Aitvaro kerštą: į pečių įmestas *balinio kelmelio* forma, aitvaras ne tik nesusijungia su židinio ugnimi, bet atvirkščiai, visa liepsna iššoka iš pečiaus ir iš karto padega visus trobesius (*Gaidės ir Rimšės apylinkės*, 397–398).

[44] Praetorius in Mannhardt, 536, in *Taut. darb.*, III, 205.

[45] Žr. infra p. 115.

[46] „Aitvarai, sako, esą velniai, bet juos galima matyti tik paukščių paveiksle (Kalvarija)." J. Basanavičius, *Liet. pas.*, II, 130.

[47] Žr. supra, *Kaukai*, p. 51.

[48] J. Basanavičius, *Liet. pas. yv.*, IV, 78.

[49] *Ibid.*, III, 326.

[50] *Ibid.*, II, 130.

[51] *Ibid.*, II, 134.

[52] *Ibid.*, III, 328.

[53] „Stebuklinga paukštytė", in *Gaidės ir Rimšės apylinkės*, 1969, 362. Plg. taip pat dvi panašias versijas in J. Basanavičius, *Liet. pas. yv.*, III, kalba eina apie miško paukštį, kuris, išvirtas ir suvalgytas, kiekvieną naktį po valgiusiojo pagalve palieka tam tikrą kiekį auksinių pinigų.

[54] J. Basanavičius, *Liet. pas. yv.*, II, 130–135.

[55] J. Basanavičius, *Liet. pas. yv.*, III, 326–327.

[56] *Lietuvių tautosaka*, IV, 529–530; kiti tekstai kalba apie 9 ar 12 metų. (Plg. J. Basanavičius, *Liet. pas. yv.*, II, 181.) Tai vis magiški skaičiai.

[57] Plg. tarp kitų *Gaidės ir Rimšės apylinkės*, 397–398.

[58] J. Basanavičius, *Liet. pas. yv.*, III, 274.
[59] J. Basanavičius, *R. r.*, 373. Nors Wekenstaedto liudymai yra dažnai įtartini, jo nurodymai, liečiantys *kelią*, pasitvirtina, palyginus juos su kitais tekstais, kalbančiais apie aitvaro atsikratymą ant *kryžkelės*.
[60] J. Basanavičius, *Liet. pas. yv.*, III, 326–327.
[61] Žr. A.J. Greimas, „Un problème de sémiotique narrative: les objets de valeur", in *Sémiotiques textuelles*, specialus *Langages* numeris, 1973, XXXI. [„Naratyvinės semiotikos problema: vertės objektai", in A.J. Greimas, *Semiotika. Darbų rinktinė*, 1989, p. 237–265.]
[62] Žr. *supra*, p. 92.
[63] *Gaidės ir Rimšės apylinkės*, 396.
[64] *Ibid.*
[65] Volteris in J. Basanavičius, *R. r.*, 371, ir *LKŽ*.
[66] *LKŽ* (Bs. *Mt.* I, 10).
[67] Jie kitaip dar vadinami „karmazinskas pinigas". Užtenka padėti jį į banką, kad jis „išsivestų visą banką". Patogus būdas, pakeičiantis mūsų laikais praktikuojamus *hold-up*'us. *Gaidės ir Rimšės apylinkės*, 1969, 390.
[68] Mums, deja, trūksta išsamios studijos, nagrinėjančios visai skirtingas *būrimo* ir *kerėjimo* operacijas. Apie *ligos užmetimą* žr. infra, p. 100.
[69] Volteris in J. Basanavičius, *R. r.*, 371.
[70] J. Basanavičius, *Liet. pas.*, II, 134.
[71] *Ibid.*
[72] Savivaldybės tarnautojas, kuris, man vaiku esant, Kupiškyje rūpinosi išmatų kuopimu ir išvežimu, buvo vadinamas „auksavežiu".
[73] E. Fraenkel in *Archiv für slavische Philologie* (1951), XXI, 1, 140–150.
[74] *LKŽ*; plg. K. Būga, II, 99, kuris *áite* atpažįsta antrąjį elementą dieviškojo antroponimo *Gardoyts=Gard+aitas*; plg. K. Būga, III, 336, kuris duoda papildomų pavyzdžių: „Kur tu tokį *aitą* prisiprašysi į (un) darbą".
[75] Plg. „Nuaitavau krosnį (nutaikiau iškūrenti), tai ir pyragai iškepė", *LKŽ* (Lš.).
[76] Plg., pavyzdžiui, indų dievybę, kuri dėl savo žiaurumo vadinama *Kali Švelnioji*.
[77] J. Basanavičius, *R. r.*, 358. *LKŽ*, cituodamas N ir K, duoda pavyzdį: „Aitvaras jo plaukus sužindo, suvėlė".
[78] K. Būga, III, 339 (R II, 187, 250). Ši polisemija yra paliudyta ir Nesselmanno, pagal kurį *aitvaras* yra, iš vienos pusės, „der Alp, der fliegende Drache, der nach dem Volksglauben Schätze bringt", ir, iš kitos, „den Pferden die Haare zusammendreht, usw. (nicht der Maar, der die Schlafenden drückt)", *ibid.*
[79] *LKŽ* (Lp.).
[80] *LKŽ* (Ss.).
[81] *LKŽ* (Arm.). Reikia atžymėti labai ryškią šiame sakinyje *Kaltūno* personifikaciją; plg. „Kaltūnvėlė vyrams plaukus suveldavo", *LKŽ* (Vl.).
[82] *LKŽ* (Dplš.).
[83] *LKŽ* (Rk.).
[84] *LKŽ* (Zp.).
[85] *LKŽ* (Kpsl.).
[86] *Litauische Zaubersprüche*, Helsinki, Suomulainen Tiedeakatemia, 1929, p. 92.
[87] Plg. V.J. Mansikka, *op. cit.*, passim.
[88] Žr. supra, p. 96.
[89] J. Basanavičius, *Liet. pas.*, I, 128.
[90] Žr. supra, p. 100.
[91] „Kad arklys kaltūnus tur, reik juos su akmeniu nukirsti; kad su peiliu nupiausi, arklys ar *apjanka*, ar *apraišta*", *Taut. darb.*, (Mažoji Lietuva), III, 9.
[92] *LKŽ* (Kltn.).

[93] *Liet. taut.*, IV, 539.
[94] J. Basanavičius, *Liet. pas. yv.*, III, 327.
[95] Tai G. Ginkeno užregistruotas ir jo *Žyvaja starina* 1894 m. paskelbtas pasakojimas, perspausdintas in J. Basanavičius, *Liet. pas. yv.*, III, 326–327.
[96] *Taut. darb.*, III, 194–195.
[97] Žr. supra, p. 94.
[98] *Strampas* reiškia „pagalys" (*LKŽ*). Atrodo, kad šiuo žodžiu ironiškai vadinamas *aitvaras*.
[99] *LKŽ*.
[100] J. Jurginis cituoja K. Jablonskį (*Lietuviški žodžiai senosios Lietuvos raštinių kalboje)*, in *Kultūros barai*, 1970, 4, 59–60.
[101] *De Diis Samagitarum*, 41, o ne kaip „buveinės pakeitimo dievas" (p. 20), dėl blogo vertimo atsidūręs lietuviškame tekste.
[102] J. Jurginis, *ibid.*, 60.
[103] *Apidėmės* sf. pl. reiškia „kapai, kapinės", *LKŽ*; plg. *Kaukai*, p. 76.
[104] *Ibid.*
[105] „Kodėl aš tos bestijos nepalikau ant *kelio*", – apgailestauja žmogus (*ibid.*).
[106] *De Diis Samagitarum*, 19. Kitoje vietoje (p. 21) sakoma tiktai, kad jis garbinamas Plateliuose.
[107] *LKŽ*.
[108] *LKŽ* (G. 91).
[109] *LKŽ* (J.).
[110] *Gaidės ir Rimšės apylinkės*, 397–398.
[111] LTR 1434 (2) in *Merkinė*, 306–307.
[112] *Liet. taut.*, II (Velykinės dainos).
[113] *Liet. taut.*, III, 544–547.
[114] *Liet. taut.*, III, 551–552.
[115] Žr. supra, p. 87.
[116] *LKŽ* (Užp.).
[117] K. Būga, I, 135.
[118] *LKŽ*.
[119] *LKŽ*.
[120] J. Basanavičius, *Liet. pas.*, I, 28.
[121] *Ibid.*, II, 135.
[122] „Viesulai sukantis, velniukai svodbą kelia", J. Basanavičius, *Liet. pas.*, I, 28.
[123] *Taut. darb.*, IV, 301–302.
[124] *Liet. taut.*, IV, 585–586.
[125] *Ibid.*, IV, 582.
[126] *Ibid.*, IV, 583.
[127] *Ibid.*, IV, 301–302.
[128] *Ibid.*, IV, 585–586.
[129] Praetorius, *Deliciae Prussicae*, ed. Pierson, Berlin, 1871, p. 27, in K. Būga, I, 148.
[130] Kossarzewski, *Lituanica*, in *Taut. darb.*, III, 137.
[131] *Ibid.*, 145.
[132] *Taut. darb.*, III, 185–186.
[133] *Ibid.*
[134] *Liet. taut.*, IV, 384–386.
[135] Kossarzewski, *Lituanica*, in *Taut. darb.*, III, 135; *Vėjo brolis* čia, kiek kitaip atvaizduotas, sutapdinamas su *Šiaurės Vėju*.
[136] *Liet. taut.*, III, 230–232.
[137] *Liet. taut.*, IV, 586.
[138] LTA 982 (59) in *Taut. darb.*, VI, 113–114. (Tekstas užregistruotas Prūsų Lietuvoje, Ragainės apyl.; J. Balio studija.)
[139] *Ibid.*, p. 113.

Antras skyrius

AUŠRINĖ IR LAIMA

Gyvenimo ir mirties, likimo ir laimės samprata lietuvių mitologijoje

AUŠRINĖ*

ĮŽANGINĖS PASTABOS

Šiuo rašiniu norima bandyti išryškinti ir, kiek tai įmanoma, išsiaiškinti vieną lietuviškosios kultūros aspektą – lietuvių bendruomenės pažiūras į gyvenimą ir mirtį, o drauge ir į su jomis susijusias likimo ir laimės, jaunystės, grožio ir naudos sąvokas. Kelias, kuriuo tikimasi prisiartinti prie šios problematikos, – tai etninės kultūros duomenų, išsaugotų tautosakos, liaudies tikėjimų ir papročių forma, panaudojimas.

Metodas, kurio pagalba šioje pirmoje rašinio dalyje bus stengiamasi atstatyti dievaitės Aušrinės figūrą ir jos veiklos sferą, yra paprastas, bet drauge ir pavojingas. Paėmus vieną iš tūkstančių lietuviškų pasakų, bus bandoma ją skaityti, tarytum jinai būtų ne pasaka, o mitas, ieškant reikšmių, glūdinčių po paviršutine teksto antklode. Šitoks skaitymas iš esmės niekuo nesiskiria nuo poemos išsiaiškinimo, nuo psichoanalitiko noro suprasti savo pacientą ar nuo kryžiažodžių sprendimo. Progos suklysti slepiasi kiekviename teksto užkampyje, ir riba tarp intuicijos ir „fantazijos" ne visada aiški. Mitinę tiesą saugoja tiktai teksto palyginamumas su kitais, panašiais ir skirtingais, tekstais ir jo vidujinė koherencija.

Pasirinktoji pasaka paimta iš M. Davainio-Silvestraičio rinkinio, paskelbto Vilniuje 1973 m. *Pasakos, sakmės, oracijos* pavadinimu.

* Šios studijos pirmoji dalis išspausdinta *Metmenyse* Nr. 33 (1977) ir Nr. 34 (1977).

Pačiai pasakai duotas „Saulė ir Vėjų Motina" vardas (p. 309–313); jis būdingas tuo, kad itin gerai atženklina atstumą, skiriantį du – „paviršutinio" ir „gilaus" – skaitymo būdus.

Kad skaitytojas galėtų lengviau susigaudyti, paduodamas visų pirma ištisas pasakos tekstas, vėliau pakartojant, vieną po kito, atskirus analizuojamus jo segmentus.

Buvo 3 broliai. O vienam broliui, Juozapui, vis rodės akyse dvi saulės – rykmetį par pusryčius, o vakare par paludienį; o teip nemato antros saulės. Prašė savo brolių, kad leistų jį ieškoti antros saulės. Broliai išleido, bagaslovijo.

Atsitraukė į kitas žemes, užėjo dideles girias. Girdžia – girioje lermas. Jam ciekavastis, kas ten provojas. Žiūri – levas, vanagas, skruzdė ir vilkas, pasipiovę jautį, nemoka pasidalinti. Užtėmijo levas šviežų žmogų, vadina pri savęs artyn:

– Žmogau, būk teip loskavas, pardalink mums tą męsą.

Atpiovė (žmogus) galvą skyrium, padavė skruzdei:

– Maža esi, gali ten išėsti visas skyleles!

Raumenis padavė levui, kaulus – vilkui, grobus – vanagui.

– Ar visi kanteni mano pardalinimu?

– Labai loskavi!

Kožnas davė jam po biskį savo plaukų, skruzdė davė ūsą, vanagas – plunksną:

– Kad bus bėda, ant mūsų duotų daiktų pamislyk, tei bus teip.

Paejo jis į girią toliau, panorėjo valgyti – pamislijo ant vilko. Stojose vilku, susigavo aviną, pasivalgė. Pamislijo ant vanago – stojose vanagu, greitai nukeliavo į svetimą šalį. Tropijo užlėkti ant vėjų motinos. Įeina į trobą, pagarbina dievą.

– Ant amžių. Ko ieškai?

– Ieškau antros saulės!

– Paritysiu kamūlį, sek paskui tą kamūlį, nueisi pri mano motinos.

Įsikando, būdamas vanagu, siūlą į snapą, toli labai keliavo, kad daejo. Daejo pri vėjų motinos. Motina pastatė jį pri sodo už sargą:

– Kad išdabosi sodą, rytoj žinosi saulę!

Davė jam palošių, išejo jis į sodą. Vidury nakties atejo žmogus, kad jam buvo medžiai ligi dvišakumai. Paima tas milžinas par tvorą, išsirauna ir neša. Užmetė su šoble ir nukirto rankas milžinui, kuris nuejo atgal. Po valandai atejo kitas, girią po kojų laužydamas. Pasirėmė ant tvoros, norėjo vėl rauti obelę. Nukirto jam galvą. Atejo trečias – nukirto par pusę.

Kaip atsirado diena, jis nuejo pas gaspadinės, apipasakojo bėdą šios nakties. Nuejo drauge motina į sodą apžiūrėti, rado tris milžinus užmuštus. Už tą gerą dovanojo jam tris obūlius. Tie obūliai buvo dideliai brangi cenia.

Sušaukė savo vaikus, keturis vėjus, klausė jų:

– Ar nematėt kur antros saulės?

Šiaurys vėjas atsakė:

– Tei ne saulė. Aš šiandie buvau ir mačiau. Yra pana ant marių salos, turi dvarą, su tokiais plaukais, kaip saulė.

Vėjų motina vėl paritino jam siūlų kamūlį. Įsikando siūlą į snapą, vanagu pasivertęs, nukeliavo pri marių krašto. Atbėgo šiaurys vėjas pas jį, pamokino:

– Dabar lauk vakaro. Pareis tos panos bulius su trims karviums iš girios, plauks par mares į aną pusę. Įsikibk buliui į uodegą, parneš tave į aną pusę. Paskui pasinerk parplaukęs, bo jis subadys, kai pamatys. Kaip išeisi iš vandens, rasi beržinį kelmą ant tos salos. Palįsk po tum kelmu, bo bulius tave ieškos. Po pusryčių eikš į pakajų, rasi tą paną bemiegtančią. Ji guli kniūpsčia. Užsisėsk ant jos, kaip ant arklio, pasivyniok plaukus ant rankų. Ji sakys: „Leisk mane! Kad neleisi, prapuls žemė, pasidarys marės". Sakyk: „Aš ant tavęs išplauksiu". Iki trijų žodžių teip sakys. Paskui sakys: „Tu mano, aš tavo". Tei tada paleisk.

Ir parejo bulius iš girios su karviums. Įsikibo į uodegą bulio, parnešė par mares. Teip padarė. Paną jis paskui paleido, kaip ji pasakė: „Tu mano, aš tavo". Juodu ten gyveno daugel metų. Jis, kaip mažesnis, slūga jos. Jis pats varydavo kožną rytą karves par mares. Jau jam bulius nieko nedarė.

Vieną kartą rado ant erškėčio tos panos vieną plauką užkibusį ir rado kiaurą riešutą. Suvyniojęs plauką, įkišo į tą riešutą, įmetė į mares. Atspįsta iš marių spindulys į dangų, kaip žvaigždė didžiausia.

Viens karalaitis važinėdamas ant marių pamatė naujyną. Užstatė akruotą tiesiai ant tos žvaigždės, privažiavo artyn, nužiūrėjo par žiūronus ir rado tą riešutą. Ko greičiau bėgo atgal namon. Turėjo seną bobutę raganą:

– Sakyk, bobut, kas tas do plaukas yra?

– Yra pana tokiais plaukais!

– Ar negalėtum čia ją pargabenti? Aš tau aukso lopšį nuliesiu, dieną ir naktį supsiu už tai.

Ragana apsivertė į ubagę ir nuejo pri tos panos, pradėjo pasakoti, kad ją iš akruoto išmetė ant kranto:

– Aš, biedna žebrokė, prašiau, kad pavėžintų, o jie mane ant kranto čia paleido. Mažu ponia loska, priimk mane už slūgą. Viernai slūžysiu.

Priėmė ją. Pabuvo nedėlią ir antrą, įsivierijo kaip tikra slūga. Ką pana liepia padaryti, tai dusyk geriau padaro. Ragana, matydama naktį karalaitį, liepė jam nulieti aukso akruotą ir atvažiuoti, kur jis rado tą jos riešutą. Kad būtų sidabro tiltas.

Rytą 8 adyną atsikėlė pana, išejo iš savo dvaro, pamačius šviežų akruotą. Tokio dar akruoto nebuvo. Ta bobutė ėmė vadinti paną:

– Eikiava pasižiūrėti!

Pana buvo išejus vienplaukė. Buvo begrįžtanti paimti skepetą. Čerauninkė pasakė:

– Aš atnešiu skepetą!

O jos vyras miegojo. Ragana pajėmė peilį ir papiovė jos vyrą. Išjėmė plaučius ir kepenis, praeidama įmetė į mares. Ponia nežino, ką ten ji padarė. Priejo pri akruoto artyn – mato, kad ant to akruoto nėra nei jokio žmogaus. Čerauninkė jėmė vadinti ponią ant akruoto pasižiūrėti. Kaip užejo ant akruoto, tas pasidavė į mares. Iššoko karalaitis, pajėmęs paną, įsivedė į pakajų:

– Nesibijokis, pas manęs geriau būsi, kaip čia. Turiu karalystę, turiu vaiską.

Parsivežė ją į savo karalystę. Norėjo ją ženytis trumpai.

– Aš negaliu tekėti be metų! Gailius savo tėvo, neseniai mirė.

Kaip galėdama trukdino čėsą, kad tik jis nesiženytų.

Susibėgo visi keturi vėjai pas motinos savo paklausinėt naujynų. Žiūri, kad motinos sode suvytę visi obūliai.

– Del ko teip čia, motuš, yra?

– Bėkiat žiūrėti, musėt, tas mūsų prietelis negyvas yra, kur mūs sodą dabojo.

Rado jį papiautą. Pradėjo ieškoti po krantus, vandenis plaučių jo. Pamatė – vėžys labai didelis bevelkąs į olą. Atjėmė plaučius ir kepenes. Šiaurinis vėjas panėrė į mares ir išnešė gyjančiojo vandenio ir gyvuonies. Sutepė, sumazgojo – stojos sveikas ir gyvas.

Klausia:

– Kur ta pana dingo?

– Nežinau, aš buvau užmigęs.

– Tu buvai papiautas.

Puola į visus kraštus – nėr jo panos niekur. Prašė vėjų rodos:

– Ką man dabar reikia daryti?

Šiaurys vėjas:

– Eik į jos pakajų, rasi kamanas ir balną. Pasibalnok bulių savo, stosis toks arklys, kad nebus ant visos karalystės tokio driganto. Užsėsk, josi marėms geriau, kaip žeme. Ir nuneš jis į tą karalystę, kur ji yra. Ten bus tą dieną arklių jomarkas, ieškos karalius pirkti drigantą. Kai derės, sakyk: „Jei perkat, pirkiat, čėso neturiu". Kol išeis pana.

Išėjo pana, pažino gyvolį savo. Pajėmė jam už rankos ir stojo vyrui ant kojos ir užlipo. Ir pakilo į padanges, pabėgo į savo dvarą. Karalius paliko smūtnas. Klausia karalius čerauninkus:

– Ką reikia dabar daryti?

– Jau nėr rodos nei jokios!

Pana parkeliavus paleido savo bulių. Bulius priklaupė ant kelių, prašneko žmogaus balsu:

– Kirsk mano galvą!

Pana nenorėjo kirsti, ale tik turėjo kirsti. Nukirto galvą – prapuolė ketvirta dalis marių, pasidarė žemė. O iš buliaus jos brolis stojos. Nukirto visų trijų karvių galvas – stojos sesers. Prapuolė visos marės, pasidarė žemė. Pradėjo svietas gyventi. O ji paliko karalienė ant tos žemės, o vyras jos – karaliumi. Vyras jos išsipakūtavojo už jos brolį ir už seseres. Paliko ščėslyvais ir gyveno.

Ant to baigias.

I. STEBUKLINĖ PASAKA AR MITAS?

Buvo trys broliai. O vienam broliui, Juozapui, vis rodės akyse dvi saulės – rykmetį par pusryčius, o vakare par paludienį; o teip nemato antros saulės. Prašė savo brolių, kad leistų jį ieškoti antros saulės. Broliai išleido, bagaslovijo.

Visa eilė šio įžanginio segmento elementų atitinka stebuklinės pasakos kanonus:

(1) *Trijų brolių* buvimas, nusakant išeiginę situaciją.

(2) Išvykimas ko nors *ieškoti*.

(3) *Palaiminimas* išvykstančiojo.

Kai kurie kiti teksto bruožai yra greičiau neįprasti:

(1) Nebuvimas vyresniosios kartos atstovų (tėvų arba karaliaus), kurie vaidintų – tiesiogiai ar netiesiogiai – Siuntėjo rolę, nurodydami kam, kokių vertybių vardan misija atliekama.

(2) Prašymas leidimo išvykti pas brolius: paprastai trys broliai išvyksta kartu arba vienas po kito.

(3) Herojaus vardo – Juozapas – retumas.

Šie nenumatyti elementai iš karto atkreipia skaitytojo dėmesį, išskirdami šią pasaką iš kitų tarpo. Tačiau lemiantis mitinis teksto pobūdis pasirodo objekto, kurio ieškoti išvykstama, pasirinkime: vietoje įprastinės *laimės* čionai trokštamu objektu įrašyta *Antroji Saulė*. Neįprastas herojus ieškos tad neįprasto vertingo objekto.

Pirmasis segmentas duoda, savaime suprantama, per maža duomenų, kad galima būtų pradėti ieškoti atsakymo į klausimą – nuo kurio priklauso visa šio teksto interpretacija – kas būtent yra ta

Antroji Saulė. Reikia tad šią problemą atidėti bent iki IV segmento, kur *Šiaurys Vėjas* pasiūlys mums savo paaiškinimą.

Bendrai paėmus, jau dabar matyti, kad turime reikalo su tekstu, kuriame gausu pasakinių motyvų, susirišusių su mitologiniais duomenimis. Tai padidina ir skaitymo sunkumus, ir jam reikiamą atidą.

II. TEISINGAS PADALINIMAS

Atsitraukė į kitas žemes, užejo dideles girias. Girdžia – girioje lermas. Jam ciekavastis, kas ten provojas. Žiūri – levas, vanagas, skruzdė ir vilkas, pasipiovę jautį, nemoka pasidalinti. Užtėmijo levas šviežų žmogų, vadina pri savęs artyn:

– Žmogau, būk teip loskavas, pardalink mums tą męsą.

Atpiovė (žmogus) galvą skyrium, padavė skruzdei:

– Maža esi, gali ten išėsti visas skyleles!

Raumenis padavė levui, kaulus – vilkui, grobus – vanagui.

– Ar visi kanteni mano pardalinimu?

– Labai loskavi!

Kožnas davė jam po biskį savo plaukų, skruzdė davė ūsą, vanagas – plunksną:

– Kad bus bėda, ant mūsų duotų daiktų pamislyk, tei bus teip.

Paejo jis į girią toliau, panorėjo valgyti – pamislijo ant vilko. Stojose vilku, susigavo aviną, pasivalgė. Pamislijo ant vanago – stojose vanagu, greitai nukeliavo į svetimą šalį.

1. *Gyvuliai pagalbininkai*

Antrasis segmentas naudoja dažną stebuklinių pasakų motyvą – gyvulius pagalbininkus, žinomą visame pasaulyje: tai charakteringas *migruojantis motyvas*.

Tačiau reikia iš karto pastebėti, kad tuo atveju, kai šis motyvas būna pilnai išvystytas, kiekvienas gyvulys, kuriam herojus buvo padėjęs iš bėdos išsisukti, savo eile virsta pagalbininku ir savo pasirodymu reikiamu momentu sudaro lyg ir atskirą pasakos epizodą: pasakos struktūra tampa tuo būdu lygiasvorė pagal principą „tu man, aš – tau" ir paremta implicitine sutartimi.

Mūsų atveju pasakotojui reikalingas ir jo panaudojamas tolimesniam pasakos išvystymui tik vienas pagalbininkas – *vanagas*: jis herojui padės persikelti į kitą mitinę erdvę. Pritaikant metodologinį *skaitymo* principą, pagal kurį kiekvienas tekstas ar jo fragmentas turi būti skaitomas ne nuo pradžios, o nuo pabaigos, lengvai išryškėja ir viena iš pagrindinių šio mūsų segmento naratyvinių funkcijų: visas padalinimo motyvas atrodo išvystytas tik tam, kad herojus galėtų surasti jam reikalingą *pagalbininką*.

Aišku tačiau, kad vanagą į tekstą įvesti ir jį pagalbininku padaryti mūsų pasakos pasirinktas „teisingo padalinimo" būdas nėra nei vienintelis, nei privalomas: pasakose tas ar kitas paukštis herojui padeda persikelti iš vienos erdvės į kitą už bet kokią paslaugą, dažniausiai už jo vaikų išgelbėjimą. Iškyla tad pagrįstas klausimas: kodėl gyvulių pagalbininkų įsigijimo reikalingumas mūsų pasakoje išsprendžiamas įvedant specifinį, neprivalomą *teisingo padalinimo* motyvą?

2. *Herojaus kvalifikacija*

Naratyvinė logika, naratyvinių struktūrų pažinimas padeda suprasti teisingo padalinimo – kuris irgi yra pasikartojantis ir migruojantis motyvas – funkcinę reikšmę.

Pirmasis šio supratimo elementas – teksto naudojamų *erdvių* paskirstymo modelis. Herojus savo pagrindinį žygdarbį atlieka *utopinėje* erdvėje („kitame pasaulyje": po žeme, po vandeniu, danguje); jo kilminė erdvė, iš šio taško žiūrint, yra *heterotopinė*, o persikėlimas iš vienos erdvės į kitą atliekamas peržengiant *paratopinę* erdvę. Lietuviškose pasakose – kaip ir pas kaimyninius germanus ar slavus – tokia paratopinė erdvė dažniausiai yra *giria*, kuri randasi už sukultūrinto pasaulio ribų, bet kurią reikia pereiti, norint surasti kitą, „galimą" pasaulį. Šitoje tai erdvėje ir vyksta paprastai herojaus *išbandymas*, kurio pasėkoje herojus tampa *kvalifikuotas* savo būsimus žygdarbius atlikti.

Prisitaikant šį modelį mūsų tekstui, nesunku matyti, kad „teisingas padalinimas" – tai užduotis, kurią herojus turi atlikti, kad

taptų herojumi. Užduotys būna įvairios: gali būti išbandomi herojaus pajėgumas, jo gudrumas ir t.t. Pagal užduoties pobūdį klausytojas-skaitytojas sprendžia apie tikrąją herojaus *prigimtį*, bet kartu ir apie prigimtį Siuntėjo, kurio pavestą misiją herojus atlieka.

Atsakymas į klausimą, kodėl mūsų tekstas įveda „teisingo padalinimo" motyvą, savaime aiškėja šio naratyvinio modelio rėmuose: herojaus išbandymas ir jo pasėkoje įgyta kompetencija liečia (a) herojaus *mokėjimą elgtis* (b) darant *teisingus sprendimus*. Tuo pačiu paaiškėja ir suverenumo sfera, kuriai priklauso mūsų teksto herojaus veikla: tai *Mitros*, būtent – kontraktualinio suverenumo sritis.

3. *Herojaus metamorfozės*

Šio segmento kontraktinė struktūra ryški: herojus atlieka, gyvulių prašomas, teisingą, visus patenkinusį padalinimą. Už atliktą paslaugą jis čia pat apdovanojamas kiekvieno gyvulio *„plauku"* ir tuo būdu įsigyja net kelis savo būsimai veiklai *pagalbininkus*.

Pagalbininko statusas naratyvinėje struktūroje reikalingas paaiškinimo: pagalbininkas pasakojime gali būti atskiras aktorius (gyvulys, žmogus, magiškas objektas ir t.t.), bet, turėdamas tokią autonomišką figūrą, jis kartu yra ir neatskiriama herojaus prigimties dalis. Prancūzų epopėjos herojus Rolandas, pavyzdžiui, turi stebuklingą kalaviją – Durendalį, bet tai reiškia tuo pat metu, kad ir jis pats yra nepaprastas stipruolis. Kitaip sakant, pagalbininkų turėjimas – tai tik figūratyvinė priemonė herojaus prigimties pagrindiniams atributams vaizduoti.

Mūsų atveju todėl įsigijimas *vilko* ar *vanago* plauko reiškia ne ką kita, o būtent tai, kad herojus įsigyja pagrindines ypatybes, apibūdinančias *vilko* ar *vanago* prigimtis.

3-1. Plaukas

Mūsų tekste vartojamas žodis plaukas pilnai neatitinka jo definicijos kaip „siūlo pavidalo išauga žmogaus ar gyvulio odoje"[1]: jis tinka ir skruzdės *ūsui*, ir vanago *plunksnai* pavadinti. Tai labiausiai išorinė, nors kartu ir jam priklausanti, kiekvieno gyvio kūno dalis,

jo metonimas, galintis atstoti visą kūną. Savaime peršasi dvi skirtingos *plauko* panaudojimo galimybės.

Visų pirma kito asmens plauko turėjimas su savimi (mylimosios, vaikų ar tėvų plaukų nešiojimas medalione) nustato privalomą ryšį tarp plauko turėtojo ir jo savininko, neišvengiamai juos suartindamas: tai tik profaniška, degraduota plauko pagalba nustatomų ryšių forma. Stebuklinėse pasakose plauko turėjimas ir apie jo atstovaujamą būtybę pagalvojimas paprastai iššaukia tos būtybės akivaizdų prisistatymą: šie abu atvejai savo prigimtimi vienodi, jie tesiskiria tiktai *plauku* vaizduojamų ryšių stiprumo ir efektyvumo laipsniu. Mūsų pasakoje minimas *vanagas* galėjo, pavyzdžiui, padovanoti savo „plauką" – plunksną: ją turėdamas ir apie vanagą pamąstęs herojus išprovokuotų vanago pasirodymą, o tasai savo ruožtu būtų galėjęs, kaip pasakose priimta, užsisodinti herojų ant savo nugaros ir perkelti jį į kitą erdvę.

Mūsų tekste įrašyta *plauko* funkcija yra skirtinga. Jo pagalba tarp dviejų asmenų sudaryto ryšio stiprumas, žinoma, ir čia neabejotinas, tačiau herojaus „pamislijimas ant vilko" ar „ant vanago" eina toliau, iššaukdamas jo metamorfozę į vilką ar vanagą. Čia jau turime reikalo su specifiniu mitiniu galvojimu, pagal kurį kiekvieno gyvio „plaukas" metonimiškai atitinka jo kūnišką pavidalą, kurio pagalba jis pasireiškia šiame pasaulyje fenomenalinėje plotmėje. Tačiau ir tokio aiškinimo dar neužtenka. Kitame „teisingo padalinimo" variante[2] herojus, padalijęs beržą tarp levo, skruzdėlės ir sakalo, gauna iš kiekvieno „po tokią laimę", kurios pagalba, kai tik panorėsiąs, galėsiąs „parsiversti" į vieną ar kitą iš šių gyvių. Neabejotina, kad *laimė* yra čia *plauko* sinonimas. Mūsų pasiūlytas pirmasis aiškinimas yra nepilnas todėl, kad jame dar per arti laikomasi tradicinės, įprastos kūno ir sielos dichotomijos: *laimė-dalia* yra vienas iš asmenybę sudarančių kūniškai dvasiškų vienetų, ji gali turėti savo buveinę žmogaus kūne, bet gali būti ir nuo jo atskirta, gyventi, pavyzdžiui, gulbėje, avinėlyje ar gerai parinktoje žmonoje. Šiai *laimės-dalios* problemai, itin svarbiai norint suprasti lietuvių pasaulėžiūrą, teks antroje šios studijos dalyje paskirti nemaža vietos: prie jos tad čia ir nesustosime. Tačiau net ir toks paviršutinis *plauko-laimės* išaiškinimas padės suprasti vieną iš

pagrindinių šio mito epizodų – „marių panos" plauko pasireiškimą danguje žvaigždės pavidalu (žr. VI segmentą).

3-2. Vanagas ir vilkas

Pažymėtina, kad mūsų pasakojimas neišnaudoja visų iš anksto pasiūlytų metamorfozės galimybių, o pasirenka iš jų tiktai dvi – pasivertimą į vilką ir vanagą.

Vanago pasirinkimo prasmė gana aiški: naratyvinėje plotmėje jis atlieka numatytą funkciją, perkeldamas herojų iš paratopinės – girios erdvės į utopinę – atmosferos erdvę. Kadangi, kaip jau minėjome, pagalbininko įsigijimas reiškia herojaus praturtėjimą naujais jo charakteristikos atributais, tai herojaus pasivertimas į vanagą suteikia jam *tarpininko* ypatybę tarp tam tikros žmogiškosios ir tam tikros dieviškosios sferos. Mitologine prasme *vanagas* laikomas arba *gegutės* vyru, arba jos žiemos metu prisiimamu pavidalu.[3] Turint galvoje, kad gegutė – likimą nustatanti mitinė būtybė, tuo pačiu priklausanti *Mitros* – dieviško *žinojimo* sferai, herojaus kaip tarpininko bruožas pasipildo kelio susisiekti, komunikuoti su dieviškuoju pasauliu žinojimu. Nenuostabu tad, kad herojus-vanagas suranda kelią pas *Vėjų Motiną* ir yra jos gerai priimamas.

Sunkiau nustatyti tikslią *vilko* funkciją: jis skiriasi nuo kitų gyvūnų – levo ir skruzdės – tuo, kad jam pritaikoma metamorfozės procedūra, tačiau herojaus į vilką pasivertimo tikslas – pavalgyti avienos – neatrodo pakankamai rimtas ir, svarbiausia, nėra naratyviai pagrįstas, kaip, pavyzdžiui, jo pasivertimas į vanagą. Tai atrodo gana tipiškas *hapakso* atvejis: mitinė figūra pasakotojo išsaugojama, nebežinant nei jos reikšmės, nei jos pasireiškimo būdų. Pažymėtina, kad lietuvių mitologijoje *vilkas*[4] – kartais *geležinis vilkas*[5], kartais *varinis vilkas*[6] – sutinkamas iš pirmo žvilgsnio gana netikėtose aplinkybėse: jis yra arba pats meilužis – gundytojas, įkalbinąs seserį atsisakyti nuo incestinio gyvenimo su broliu, arba pagalbininkas herojaus, išvykusio ieškoti „panos" arba „karalaitės" svetimoje šalyje ar kitoje karalystėje. Ar vienu, ar kitu atveju jis pasireiškia kaip endogamijos priešas ir naujos šeimos struktūros, pagrįstos egzogaminiais santykiais su *sutartimi* nustatomomis ve-

dybomis, įsteigėjas. Mūsų herojus, galįs pasiversti vilku – o gal neužrašytose ar mums dar nežinomose versijose ir pasivertęs vilku tam tikslui atitinkamame pasakos epizode? – kaip tik ir atstovauja meile pagrįstų kontraktualinių santykių tarp dviejų pasaulių ieškotojui.

Prie *vilko* figūros teks dar grįžti kiek vėliau (III segmente).

III. STEBUKLINGŲ OBUOLIŲ SODAS

Tropijo užlėkti ant vėjų motinos. Įeina į trobą, pagarbina dievą.

– Ant amžių. Ko ieškai?

– Ieškau antros saulės!

– Paritysiu kamūlį, sek paskui tą kamūlį, nueisi pri mano motinos.

Įsikando, būdamas vanagu, siūlą į snapą, toli labai keliavo, kad daejo. Daejo pri vėjų motinos. Motina pastatė jį pri sodo už sargą:

– Kad išdabosi sodą, rytoj žinosi saulę!

Davė jam palošių, išejo jis į sodą. Vidury nakties atejo žmogus, kad jam buvo medžiai ligi dvišakumai. Paima tas milžinas par tvorą, išsirauna ir neša. Užmetė su šoble ir nukirto rankas milžinui, kuris nuejo atgal. Po valandai atejo kitas, girią po kojų laužydamas. Pasirėmė ant tvoros, norėjo vėl rauti obelę. Nukirto jam galvą. Atejo trečias – nukirto par pusę.

Kaip atsirado diena, jis nuejo pas gaspadinės, apipasakojo bėdą šios nakties. Nuejo drauge motina į sodą apžiūrėti, rado tris milžinus užmuštus. Už tą gerą dovanojo jam tris obūlius. Tie obūliai buvo dideliai brangi cenia.

1. *Stereotipiniai motyvai ir logikos klaidos*

Šis segmentas savo akcijai vystyti ir vėl naudoja net du stereotipinius, migruojančius motyvus:

(1) *kamuolį keliui rodyti,*

(2) *stebuklingų obuolių sodą.*

Abu šie motyvai reikalingi tam, kad herojus galėtų, pagal savo naratyvinę programą, atlikti šioje teksto erdvėje jam skirtus uždavinius:

(1) surasti kelią į savo tikslą,

(2) įsigyti vertingą objektą-obuolį.

Reikia pastebėti, kad šiame trumpame fragmente sutinkamos net dvi stambios logikos klaidos: atrodo, kad pasakotojas, laimingas suradęs konvencionalius motyvus, padedančius jam sėkmingai vystyti intrigą, užmiršta mitologinį pasakojimo tikslą ir nebesirūpina savo veikėjų tikslios išvaizdos ir prigimties išlaikymu. Į šį segmentą tad galima žiūrėti kaip į gerą pavyzdį, iliustruojantį mito į pasaką degradacijos procesą.

Pirmoji klaida – tai per ankstyvas *Vėjų Motinos* pasirodymas. Normalioje stebuklinėje pasakoje šioje pozicijoje turėtume rasti vieną iš gyvulių-pagalbininkų. Kadangi veiksmas vyksta „svetimoje šalyje", gyvulius čia įvesti gana sunku: jų vietoje reikėtų laukti kokios nors antraeilės mitinės būtybės ar dievybės. Į personažo lūpas įdėtas pasakymas „nueisi pri *mano* motinos" rodytų, kad pagalbininko rolę čia vaidina *Vėjų Motinos* duktė. Tačiau jokios moteriškos lyties vėjinės dievybės – be gana abejotinos *Vėjų Motinos* – bent iki šiol mums dar neteko lietuviškame kontekste sutikti. Pagalbininko figūra taip ir lieka neaiški, gerai, kad jokia rolė ateityje jam ir nenumatyta.

Antroji klaida – tai nukautų milžinų ir jų lavonų skaičiaus neatitikimas: pirmasis milžinas, kuriam herojus nukerta rankas, „nueina atgal", o tuo tarpu rytojaus rytą Vėjų Motina randa *trijų* milžinų lavonus. Atrodo, kad pasakotojas čia bus susimaišęs, panaudodamas kovos su milžinais aprašymui labai stebuklinių pasakų mėgstamą *triplikacijos* procedūrą. Vietoj vieno milžino įvedus tris milžinus, pergalė atrodo didesnė, ypač jei ji dar pabrėžiama tuo, kad pirmą kartą nukertamos rankos, antrą – galva, o trečią – jis perkertamas per pusę. Tačiau ir vėl, kaip ir Vėjų Motinos – dukters atveju, pasakotojas pasileidžia pavėjui, leisdamas veikti jo mėgstamo literatūrinio žanro mechanizmui, ir personažas, turįs reprezentuoti milžinų klasę, išblunka: lieka tik jo, kaip sodo niokotojo, funkcija ir charakteringas jo išvaizdos bruožas – nukirstos rankos.

Tokiu būdu viename ir tame pačiame tekste, netoli vienas kito, randame net du *hapaksus*: *Vilką* ir *beranki Milžiną*.

2. *Obuolių sodas*

Herojaus atkeliavimas pas *Vėjų Motiną* paritinto kamuolio nurodomu keliu ypatingų problemų nekelia. Įdomesnis yra *Vėjų Motinos* – ir iš viso Vėjų šeimos – kaip pagalbininkės Antrosios Saulės beieškant pasirinkimas.

2-1. Vėjai – obelių vaisintojai

Vėjų Motinos rezidencijoje randasi nuostabus obuolių, kurie – „dideliai brangi cenia", sodas. Tokio sodo motyvas ir simbolika yra bendri turbūt visai indoeuropiečių mitologijai: ją galima šia proga papildyti visa eile lietuviškų variantų.

Vėjų Motinos – obelių sodo šeimininkės rolė nėra atsitiktinė. Pagal lietuvių tikėjimus, *vėjas* turi galios apvaisinti obelis: „Kad obelės ... vėjo judinamos traška, tai liūbija sakyti, kad daržuose vaisingas metas būsiąs, ir obelės dėl vaisių daugumo traškėsiančios."[7] Ten pat, Mažojoje Lietuvoje, dar sakoma: „Kad ant vieškelio kokį *pantį* ar *virvagalį* randi, tad reik tą paimti ir parsinešus darže ant obelės pakabinti, tad toki obelė labai nešanti ir vaisinga esanti."[8] Šio patarimo reikšmė paaiškėja sužinojus, kad tokie vieškelyje rasti pančiai esą „nei iš linų, nei iš kanapių, nei vyti, nei sukti – tik *vėjo ryšiai*"[9].

2-2. Rojaus darželis

Nuostabų obelių sodą galima bandyti identifikuoti su *Rojaus Darželiu* – žvaigždynu, kuris esąs „ant žiemos rytų šalies. Žiemos laike arti vidurio dangaus tos žvaigždės apskritos yra kaip tekinis, ale plačiai rodo apsukui į rytus. Visos baltai šviečia. Apei anas seniejai daug ką žino, ale bile kam jie nepasako kytrumų savo"[10]. Neturint sistematiškų paskelbtų duomenų apie lietuvišką dangaus skliauto santvarką, sunku ką nors tikslesnio šia prasme pasakyti. Ryšių tarp obuolynų ir žvaigždynų nustatymas paaiškintų ir vieną iš Kalėdų nakties būrimų, pagal kurį žvaigždėta Kalėdų naktis – didelio obuolių vaisiaus pažadas.[11]

Prie tos pačios bylos galima būtų prijungti ir jau kiek sukrikščioninto *Rojaus* vaizdavimąsi (krikščioniško tuo, kad jis sutapdintas su pomirtinio gyvenimo buveine): „Rojus, sako, guļis rytų šalyje... yra tai puikiausias ir gražiausias *daržas,* kuriame auga medžiai visokie su stebuklingiausiais ir gardžiausiais vaisiais (aukso lapais, deimanto obuoliais ir t.t.)... kur ... amžina diena viešpatauja..."[12] Šitoks *Rojaus Daržo* vaizdavimasis artimas mūsų tekstui dar ir dėl to, kad jį saugo du milžinai: kelią apšviečiantis *Auštra* ir nevertuosius atgal nupučiantis *Vėjas*[13]: mūsiškis obuolių sodas irgi yra panašioje kaimynystėje.

2-3. Neik su velniu obuoliauti

Jono Basanavičiaus studija apie obuolių simbolizmą lietuvių mitologijoje[14] yra pakankamai išsami: bandysime tad ją tik reziumuoti, pritaikydami mūsų analizės reikalavimams.

Remdamasis liaudies dainų šaltiniais, Basanavičius visų pirma atkreipia dėmesį į paralelizmą, pagal kurį dainose „berneliai vaikščioja po savo *obuolių sodą,* (kaip) mergaitės po *rūtų darželį*". Užtat ir meilės ryšių užmezgimas dažnai jose atvaizduojamas „obuolio ritinimu", „obuolėlių svaidymu", kartais šiam reikalui į pagalbininkus pasikviečiant *vėją*:

Aš nusiskinsiu *du obuolaičiu*
Ir nusiųsdinsiu savo mergaitei.
Nė patsai nešiu, nė kitam duosiu,
Pietų vėjačiu aš nupūsdinsiu,[15]

tuo tarpu kai, viliojant mergelę, jai žadama vedybinė laimė:

Sunkių darbelių nedirbsi,
Nė kalne rugelių nepiausi.
Tik po sodelį vaikščiosi,
Gražius obuolius rankiosi.[16]

Suprantama tad, kad Prūsų Lietuvoje *obuoliauti* paprasčiausiai reiškia „mergautis", „meilikautis"[17].

Išvadoje aišku, kad *obuolys* – tai meilės simbolis ir kaip toks jis gali turėti magiškos jėgos. Štai jo, pagal Basanavičiaus duotus pavyzdžius, pagrindinės ypatybės:

(1) Obuolys įkvepia *meilės norą*.

(2) Obuolys gali pakeisti žmogaus *lytį* (iš moters paversdamas į vyrą).

(3) Suvalgytas meilės obuolys padaro žmogų *gražų*.

(4) Obuolys sergančiam grąžina *sveikatą*.

Meilė, grožis, sveikata (nekalbant apie lyties keitimą, kuris, nors ir priklausydamas tai pačiai semantinei sferai, sudaro atskirą problematiką) – štai pagrindiniai atributai, kurie įsigyjami ir perduodami stebuklingo obuolio pagalba, atributai, kurie indoeuropiečių mitologijoje dažniausiai charakterizuoja vienai iš trijų suverenumo funkcijų, Dumézilio nustatytų, priklausančias moteriškas dievybes (Afroditę, Frėją ir t.t.).

3. *Vėjopatis ir jo šeima*

Reikia truputį sugrįžti į mūsų teksto erdvę, į *Vėjų Motinos* dvarą, ir papildyti mūsų turimas žinias apie Vėjų šeimą.

Mums atrodė natūralu, kad stebuklingų meilės obuolių sodas yra *Vėjų Motinos*, t.y. vėjų-vaisintojų motinos, žinioje. Tačiau jos pasirodymas mitologiniame tekste sukelia rūpesčio. Žinome, kad latvių mitologija pilna moteriškos giminės dievybių, vadinamų motinomis, kad tarp jų sutinkama ir *Vējamāte*[18]; ukrainiečių pasakos taip pat pažįsta Vėjų Motiną, šalia Mėnulio ir Saulės motinų, dalijančių stebuklingus obuolius.[19] Tačiau lietuvių religijoje, išskyrus, jei taip galima pasakyti, „normalias" moteriškas dievybes (Žemyną, Aušrinę, Laimą, Raganą), atitinkančias ir kitų indoeuropiečių mitologijų dievaites, dominuoja vyriškosios lyties dievai ir vėjų karalystę valdo *Vėjopatis* (kurį Praetorius identifikuoja su *Bangpūčiu*[20]), o ne Vėjų Motina. Neatmetant galimybės ir *Vėjopačiui* turėti savo pačią, priklausančią, pavyzdžiui, kitai, ne vėjų veiklos sferai, vis dėlto į Vėjų Motiną reikia žiūrėti jei ne su nepasitikėjimu, tai bent su atsargumu.

Lietuvoje gerai žinoma vėjų šeima susideda iš *Vėjo*, jo sergančio brolio ir jo keturių sūnų: *Ryčio, Piečio, Vakario* ir *Šiaurio*.[21] Šie mitologijai reikalingi Vėjo sūnūs atstovauja keturiems kardinaliems

pasaulio taškams, bet praktikoje, reikia manyti, jie nepučia taip jau labai kategoriškais ir geometriškais pagrindais. Nesant jokių studijų šioje srityje, reikia pasitenkinti leksikografijos palaidais duomenimis, kurie rodo ypatingą atidą, skiriamą 45° kampu pučiantiems vėjams, pavyzdžiui, žiemryčių vėjui, vadinamam *Auštriniu* arba *Audeniu*, pietvakarių vėjui, vardu *Aulaukis*, ir pietryčių vėjui *Ožiniui*.[22] Manome, kad tai leidžia mums mūsų tekste *Šiaurės Vėją* sutapdinti su *Auštriniu*, ypač kad tokia identifikacija atitinka ir jo veiklos kryptį – „marių panos" gyvenvietės nurodymą – ir jų vardų panašumą (*Auštrinis* ~*Auštra, Aušra, Aušrinė*).[23] Šią bylą galima papildyti dar vienu dokumentu, liudijančiu *Auštrinio* gydomąją galią: „Jei galvą skauda, atsistok prieš auštrinį vėją, bematant *sveikas* būsi."[24]

Mūsų teksto supratimui gali būti naudinga pridėti dar kai kuriuos papildomus, vėjų šeimai charakteringus bruožus. Vienas iš jų – vėjų žingeidumas: keturi Vėjo sūnūs vieną kartą norėję pamatyti *marių dugną*, ėmę pūsti iš marių vandenį ir žemėje didelį tvaną padarę.[25] Su žingeidumu susietas, kaip jo pasėka, vėjų didelis *žinojimas* geografinėje ir kosmografinėje srityse: vienas žmogus, norėdamas sužinoti, kur kėrauninkas paslėpė jo magiškus turtus, paeiliui kreipiasi į Saulę, Mėnulį, Vandenį, kurie jį vienas pas kitą siunčia. Pagaliau Vanduo jam pasakęs: „Aš nieko nežinau, bet aš galiu pasakyti, *kas žino*. Tu nueik ten į aną mišką, kur čia matytis, tai tu ten rasi labai didelį ąžuolą. Tai ten *yr vėjo stolyčia tame ąžuole*."[26] Nuėjęs į *Vėjo sostinę*, herojus gauna reikiamas informacijas.

Taigi viena iš pagrindinių *Vėjo* ypatybių – pasaulio žinojimas. Atrodytų, kad tiek žemės keliai – kur Vėjas, atsimename, kartais pameta savo *ryšius*, – tiek ir oro bei dangaus keliai yra jo žinioje: juk Vėjų Motinos „duktė" duoda mūsų herojui kelią nurodantį *kamuolį*, o *Šiaurys* vėliau jam nusakys, kaip ir kur surasti Antrąją Saulę.

4. *Milžinų rasė*

Verta pastebėti, kad herojus, atvykęs pas *Vėjų Motiną*, ne pats sukuria, o jau randa nusistovėjusią *karo būklę* tarp *Vėjų* ir *Milžinų*.

Būdamas *meilės* ieškotojas, jisai tik šiuo titulu ir įstengs nugalėti milžinus, jėgos ir *smurto* atstovus. Ir iš tiesų: stebuklingi obuoliai, kuriuos saugo mūsų herojus, nėra tasai vertingas objektas, dėl kurio vyktų kova tarp dviejų priešingų šalių – milžinų tikslas nėra raškyti obuolius, o rauti obeles ir naikinti sodą. Milžinai ne tik mūsų tekste, bet ir visame mitologiniame pasaulyje vaizduojami kaip *ąžuolaverčiai*[27], *eglaraučiai*[28], *kalnaverčiai* ir *geležminkiai*[29]. Tai rasė, kuri, kaip žinome, buvo apgyvenus visą žemę prieš „vandens tvaną“: „anų buvo privisę labai daug, be mieros, ir visi buvo nelabi, vienas kito nesikentė, viens kitą niekino“[30].

Įdomu būtų aprašyti šios milžinų rasės gyvenimą, jų darbus ir žygius: rastume tenai ir lietuvišką Polifemą, *vienakį milžiną*, kuriam herojus kuolu išduria akį[31], ir milžiną *Velnią*, savo balsu nukratantį lapkrityje visus medžių lapus[32], ir milžinus – galiñčius, gimusius iš velnio apvaisintų mergų[33]. Kovas prieš šiuos dideliu protu nepasižyminčius smurto atstovus veda ir dievai, ir žmonės. Pažymėsime čia tik mums reikšmingą kovą *milžino su vilku* (ar vilkais): milžinui prisėdus ar užmigus, vilkai nukremta jo kojų pirštus, ir jisai nuo to numiršta.[34]

Šis vilko, galinčio nužudyti milžiną, epizodas įdomus tuo, kad jį galima sugretinti su mūsų herojaus panašia dvikova. Herojus, kaip matėme, turi galimybę pasiversti vilku, bet jis jos neišnaudoja, taip kaip jis nieko nepadarys ir su savo už pergalę įsigytais obuoliais: tai vis pasakojimo neišnaudotos galimybės.

IV. NE SAULĖ, O MARIŲ PANA

Sušaukė savo vaikus, keturis vėjus, klausė jų:

– Ar nematėt kur antros saulės?

Šiaurys vėjas atsakė:

– Tai ne saulė. Aš šiandie buvau ir mačiau. Yra pana ant marių salos, turi dvarą, su tokiais plaukais, kaip saulė.

Vėjų motina vėl paritino jam siūlų kamūlį. Įsikando siūlą į snapą, vanagu pasivertęs, nukeliavo pri marių krašto.

1. Dvigubas pavidalas

Mūsų tekstas pagaliau atneša klausytojo-skaitytojo seniai lauktą atsakymą į klausimą, kas iš tiesų toji nuostabi būtybė, kurios herojus yra išvykęs ieškoti. Tačiau Šiaurės Vėjo, akivaizdaus liudininko, atsakymas nėra tiesioginis, tai tik jos identifikavimo su *Antrąja Saule* paneigimas, kartu, žinoma, reiškiantis ir jos, kaip atskiros, individualios būtybės, egzistencijos teigimą.

Reikia pasakyti, kad ši būtybė, kas jinai bebūtų, pasireiškia dviem skirtingais pavidalais. Visų pirma *žmogiškuoju* pavidalu, kaip savo dvare ant marių salos gyvenanti „pana". Tačiau tuo ji dar nesiskiria nuo Saulės, kurios antropomorfinį pavidalą liudija jų abiejų panašūs, „tokie patys" plaukai. Iš kitos pusės, ji matoma *dangaus šviesulio* pavidalu: pasakojimo pradžioje jinai rodosi herojaus akyse – rytą ir vakare – kaip antroji Saulė. Herojus buvo įsitikinęs, kad abu šie šviesuliai yra Saulės, nors drauge jam ir buvo aišku, kad po šiuo dangaus švytulio pavidalu slepiasi žmogiškosios išvaizdos būtybė, kurios verta ieškoti, kuri gali būti, kaip matėme, meilės objektu. Mitiniame galvojime čia jokio prieštaravimo nėra: pasireiškimo formos nepakeičia daiktų esmės, ir reikia būti užkietėjusiu pozityvistu, norint kalbėti apie „dangaus kūnų" garbinimą.

2. Aušra

Abiejų merginų plaukų tapatumas ir jų simultaniškas pasirodymas danguje leidžia lengvai atpažinti „Antrąją Saulę": Lasicius, pristatydamas dievaitę *Aušrą* (lotyniškame tekste korupciškai išspausdintą kaip *Ausca*), apibūdina ją kaip „dea... radiorum solis vel occumbentis, vel supra horizontem ascendantis", kaip „nusileidžiančios ir virš horizonto iškylančios saulės *spindulių* deivę"[35]. Saulės spinduliai yra tad ne kas kita, kaip *Aušros* plaukai.

„Antrosios Saulės" atpažinimas ir jos identifikavimas su *Aušra* arba *Aušrine* ne tik nušviečia ir daro įskaitomą mūsų tekstą savo visumoje, bet kartu paaiškina ir eilę tekstinių faktų. Žinant, pavyzdžiui, kad *Aušrinė* liaudies krikščioniškoje interpretacijoje su-

tapdinama su *Panele Švenčiausia*, darosi suprantama, kodėl jos ieškoti išvykęs herojus gana neįprastai pavadintas *Juozapu*. Aiškėja taip pat, kodėl *Šiaurys Vėjas*, kitaip dar vadinamas *Auštriniu*, o ne kuris kitas iš jo brolių, pažįsta jos gyvenvietę ir pas ją lankosi: jos dvaras žiemryčiuose, teň jinai, pagal kitas versijas, „prakuria Saulei ugnį"[36] ir paruošia jai kelią.

3. *Saulė ir Aušrinė*

Lietuvių mitologijoje Saulės ir Aušrinės sugretinimas, jų rivalitetas yra vienas iš ryškių, neginčijamų, bet iki šiol jokios globalinės, patenkinančios interpretacijos dar nesulaukusių faktų. Mėnulio meilė Aušrinei yra viena iš skaudžiausių, plačiai žinomų dievų pasaulio tragedijų:

> Mėnuo viens vaikštinėjo
> Aušrinę pamylėjo.
> Perkūns, didžiai supykęs,
> Jį kardu perdalijo:
> – Ko Saulužės atsiskyrei?
> Aušrinę pamylėjai?
> Viens naktį vaikštinėjai?[37]

Šis tekstas, kurio autentiškumu vienu metu net buvo bandoma abejoti, vaizduoja lyg ir meilės istorijos epilogą. O prasideda jinai turbūt su Aušrinės gimimu. Viename pasakojime Mėnuo aiškinasi, kodėl jis dvi nakti ir dvi dieni ant dangaus nepatekėjęs: „O tei del to,... kad ant svieto tokioj ir tokioj karalystėj iš biedno stono užgimė tokia *gražia panelė*, kaip dar ant svieto niekur niekados neužgimė. Ir aš todėl teip užsižiūrėjau ir todėl neužtekėjau."[38] Kitame tekste jau ne Mėnuo, o Saulė, „nežibėjusi par tris dienas", pasiaiškina: „*Graži karalaitė* užgimė, ir aš užsižiūrėjau minučikę"[39], arba kitame variante: „Vidury marių yra mergiotė, vardu Alena. Ana ažu mani daug *gražesna* ir *skaistesna*, tai aš un jū ažsižiūrėjau ir nepaspėjau tris dienas užtekėt."[40] Visi šie tekstai sutinka dėl vieno dalyko: naujai atsiradusi mergina yra *grožio karalaitė*; nors Saulė ir nutyli, bet lengvai galima įsivaizduoti, ką ji apie šią savo konkurentę mano.

Dar vienas variantas klausimą stato kiek kitaip, jam rūpi, kodėl Saulė išvis nusileidžia vakarais. Atsakymas: „Del to, kad *mariose* yra kita merga, už mane *galingesnė*. Kai ji vakare *išsikelia iš marių*, aš tada turiu nusileisti."[41] Matome, kaip, iš vieno varianto pereinant prie kito, mūsų gražuolės portretas pamažu išryškėja: „graži panelė" virsta į „gražią karalaitę", „gražesnę ir skaistesnę" už Saulę; ši marių karalaitė pasirodo esanti net „galingesnė" už Saulę, dar daugiau – ji dangaus skliaute manifestuojasi *naktinio švytulio* pavidalu. Mums atrodo, kad taip aprašytos *Marių mergos* identifikacija su *Aušrine* yra neabejotina.

Paskutinysis mūsų žinomas variantas pagaliau prisiartina prie mūsų tekste aprašomos situacijos. Herojus, nuvykęs pas *Dievą* paklausti, „kodėl tokios markatnos dienos?", sužino iš jo, kad „yra pana nuskendus mariose"[42]. Ir iš tiesų neužilgo pamatysime, kad mūsų herojus apšvies pasaulį, nuleisdamas Aušrinės atspindį į dangaus skliautą.

V. TU MANO, AŠ TAVO

Atbėgo šiaurys vėjas pas jį, pamokino:

– Dabar lauk vakaro. Pareis tos panos bulius su trims karviums iš girios, plauks par mares į aną pusę. Įsikibk buliui į uodegą, parneš tave į aną pusę. Paskui pasinerk parplaukęs, bo jis subadys, kai pamatys. Kaip išeisi iš vandens, rasi beržinį kelmą ant tos salos. Palįsk po tum kelmu, bo bulius tave ieškos. Po pusryčių eik į pakajų, rasi tą paną bemiegtančią. Ji guli kniūpsčia. Užsisėsk ant jos, kaip ant arklio, pasivyniok plaukus ant rankų. Ji sakys: „Leisk mane! Kad neleisi, prapuls žemė, pasidarys marės". Sakyk: „Aš ant tavęs išplauksiu". Iki trijų žodžių teip sakys. Paskui sakys: „Tu mano, aš tavo". Tei tada paleisk.

Ir parejo bulius iš girios su karviums. Įsikibo į uodegą bulio, parnešė par mares. Teip padarė. Paną jis paskui paleido, kaip ji pasakė: „Tu mano, aš tavo".

1. Techninės pastabos

Norint palengvinti šio segmento *skaitymą*, reikia visų pirma atkreipti dėmesį į porą naratyvinėms struktūroms – o ypač jų panaudojimui oralinėje literatūroje – charakteringų bruožų.

Vienas iš tokių bruožų – tai pasikartojimas, kuris gaunasi pirmiau išdėsčius herojaus veiklos smulkų projektą, o po to – iš naujo atkartojant jo veiksmo programos įvykdymą. Mitiniam galvojimui mat yra svarbiau *mokėjimas* veikti negu pati veikla, kuri atrodo kaip bereikšmė, pasikartojanti realizacija. Mūsų pasakotojas trumpu „teip padarė" susumuoja visą herojaus veiklą. Užtat skaitant nėra ko skirti dviejų – virtualinės ir įvykdytos – realybės planų.

Antrasis bruožas – tai herojės spyrimosi triplikacija: Marių Pana, tris kartus pakartodama savo grasinimą, leidžia mums suprasti, kad jinai padarė viską, ką galėjo, idant svetimšalio užpuolimui atsispirtų, ir turi teisę dabar ramia sąžine jam nusileisti.

2. *Erdvių problema*

Iki šiol matėme, kaip mūsų herojus, *girioje* įsigijęs kvalifikacijas, pasidarė tarpininku, galinčiu komunikuoti su *orine* erdve. Tačiau jo judėjimo galimybės, pasireiškiančios pasivertimu į vanagą ir jam vėjų dovanotu magišku, kelią rodančiu kamuoliu, pasibaigia ant marių kranto. Krantas – tai siena, prie kurios sustoja ir Šiaurys Vėjas, nuo kurios ir jam keliauti reikia jau naujomis priemonėmis. Galime tad papildyti mūsų tekste siūlomą erdvių paskirstymą, numatydami net keturias skirtingas erdves:

/Žemė/→/Giria/→/Oras/→/Vanduo/

Naivus skaitytojas turi pagrindą jaustis pasakotojo apviltas: jis turėjo įspūdį, kad jo herojus, vanagu pasivertęs, skraido po padanges, kad perskridęs *Vėjų* valdomą orinę, atmosferos erdvę, jis turėtų patekti į „dangaus sferą" ir tenai surasti Aušrinę. Apsirikimas čia nedidelis – herojus iš tiesų patenka į savotišką „dangų", geriau pasakius, į kitą *utopinį pasaulį*, tiktai šis pasaulis lietuvių mitinėje pasaulėžiūroje yra *vandeninio* pobūdžio. Lietuviškieji tvano mitai žemę įsivaizduoja kaip didžiulę „torielką", Vėjo ir *Vandens* mėtomą į visas puses ir tuo būdu vandenyje paskandinamą.[43] Atrodo, kad žemė iš visų pusių apsupta vandens, kuris yra ir aukštai – iš kurgi tada lietaus būtų? – ir žemai – kurgi saulė vakarais už kalnų ir marių leistųsi? Marios – tai vandeninis, utopinis, šventas pasaulis.

Tačiau galimybės neantropomorfiškai įsivaizduoti tokį pasaulį yra menkos – todėl ir marių viduryje atsiranda *sala* su Aušrinės dvaru (arba jūrų dugne – karalaitės rūmai), su jos *banda*, kurią kas rytą reikia išginti.

Šioje erdvėje galioja jau naujos, kitokios žaidimo taisyklės, ir herojus tegali keliauti jau tik *buliaus* padedamas. Herojaus atvykimas iki pačios *Marių Panos* yra tad sunkus ir komplikuotas, susidedantis iš trijų etapų:

(a) plaukimo įsikibus į buliaus uodegą,

(b) pasinėrimo į vandenį, kad bulius nesubadytų,

(c) pasislėpimo po beržiniu kelmu, buliui ieškant.

Prisipažinsime, kad šis epizodas, per daug sutrauktai nupasakotas, nėra mums pakankamai aiškus: reikia tikėtis, kad nauji variantai, nauji tikėjimų tyrinėjimo daviniai jį galės naudingai papildyti. Įdomi čia *buliaus* rolė, kuris, būdamas Marių panos pagalbininkas ir salos sargas, vis dėlto, pats to nenorėdamas, padeda herojui persikelti per marias: jis elgiasi panašiai kaip ir jo šeimininkė, kuri spiriasi herojui kiek gali ir pagaliau pasiduoda. Jo, kaip užkerėto Aušrinės brolio (žr. XI segmentą), rolė nedėkinga: jis jaučia atvykstantį eventualų išvaduotoją, bet turi jam priešintis.

Kovoje su buliumi herojui padeda pasislėpti du pagalbininkai: *vanduo*, kuris jį apsaugo nuo pamatymo, ir *beržinis kelmas* – greičiausiai ir nuo pamatymo, ir nuo suuodimo (paprastai mitinės būtybės suuodžia atsiradusį žmogų kaip „šviežią mėsą"). *Beržinio kelmo*[44] rolė būtų lyg aiškesnė: jis – Velnio sferos objektas, atstovaujantis iliuzinį „velnių pasaulį" (žmogus, dalyvavęs „velnių veselijoje", staiga „praregi" ir atsiduria besėdįs baloje ant kelmo). Tačiau Velnio, kaip iliuzijų meisterio, pagalba šioje vandenų karalystėje sunkiai įmanoma. Tenka tad pasitenkinti kol kas tiktai šiomis keliomis nuotrupomis.

3. *Aušrinės banda*

Surasti *bulių* marių panos saugotojo rolėje vis dėlto mus nestebina: *jautis* yra vandeninė, su vandeniu susijusi būtybė. *Jaučių Baubis* (ar-

ba *Bubalis, Baubaušis, Baublys*) yra vandenyse arba balose gyvenantis, tai jaučio, tai jaučiu baubiančio paukščio pavidalo dievaitis, gyvulių bei piemenų globėjas.[45] Debesų forma keliaują ežerai yra jaučių atvedami ar tiesiog su jaučiais identifikuojami: ežerų vardai atspėjami, šaukiant juos jaučių vardais.[46]

Šiomis užuominomis anaiptol nenorima siūlyti identifikuoti, pavyzdžiui, *Jaučių Baubį* su mūsų teksto *buliumi*, o tik išryškinti jaučio vandeninę prigimtį, tuo išaiškinant jo artimumą su Aušrine – marių pana, turinčia savo galvijų *bandą*. Kitame tekste, paraleliame su mūsų mitu, skirtame aprašyti „panos, gražiausios ant visos pasaulės", suradimą, sutinkame ją jau pargabentą, bet dar reikalaujančią, kad jai parvestų jos karvę su dvylika veršių: tai padaro pagalbininko duotas *bulius*. Mįslėse, kuriose reikia atspėti *rasą*, Aušrinė pristatoma kaip *pana*, kuri „varė teliukus" arba „ganė teliukus" ir „pametė raktukus"[47].

Kitoje tą pačią jūrų karalaitės ieškojimo temą vystančioje pasakų grupėje, kurią mes jau esame pradėję naudoti (žr. supra p. 141), mūsų *Aušrinę* atitinkančios marių panos banda yra sudaryta iš *geležinių karvių*, kurių skaičius nepastovus ir keičiasi pereinant iš vieno varianto į kitą (nuo vienos karvės iki 25).[48] Ta geležinė karvė – arba tos karvės – parvaroma į karaliaus, norinčio vesti marių paną, dvarą ir karaliui užduodamas bandymas: jis turi išsimaudyti karvių *verdančiame piene*, nuo to pasidarydamas *jaunas* ir *gražus*. Karalius, norėdamas išsimaudyti, žūsta, o herojus, suradęs ir atgabenęs karalaitę, išsimaudo, pagražėja ir paveldi marių panos ranką ir neverto karaliaus viešpatystę.

Šis mūsų mitui paralelus epizodas itin svarbus visų pirma dėl to, kad jis leidžia homologuoti *Aušrinę* ir jos bandą kaip turinčias tas pačias esmines savybes: *Aušrinė* – grožio dievaitė, jai herojus skiria nuostabius *obuolius*, atnešančius jaunystę ir grožį, jos turimų geležinių karvių pienas turi galią atnaujinti ir gražinti žmones. Tačiau jis mums dar svarbesnis tuo, kad lietuviškoji *geležinės karvės* figūra suranda jo pagalba atitikmenis pagrindinėse indoeuropiečių mitologijose, išryškindama tuo pačiu lietuviškąją šio bendro mito versiją, o kartu ir padidindama, savaime aišku, mūsų *Aušrinės* mito interpretacijos svorį.

Bandant kiek paryškinti ir formalizuoti indoeuropiečių palyginamosios mitologijos metodologiją, mums anksčiau yra tekę nagrinėti Dumézilio duotą šio mito analizę ar, geriau pasakius, trijų – Indijos, Romos ir Airijos mitų palyginimo procedūras.[49] Dumézilis žiūri į indoeuropietišką mitinės karališkos *Karvės* figūrą kaip į vieną iš šių tautų suverenumo ideologijos elementų. Indijoje žinoma *Gausybės Karvė*: ją naujai įšventintas karalius turi sugauti ir jos pienu pamaitinti visą savo tautą; *Gausybės Karvės* medžioklė yra tad jo, kaip karaliaus, kvalifikacijos testas. Panašią rolę Romoje vaidina *Imperijos Karvė*: tai Romos galybės ir jos teikiamų tautai gausybių ir naudų simbolis. Visai priešingą rolę Airijoje vaidina *Medinė Karvė*: karalius, nepavaišinęs ir nepagerbęs savo dvaro poetų, diskvalifikuojamas savo karališkame statuse, jis priverstas melžti *Medinę Karvę* ir miršta, atsigėręs užnuodyto pieno. Lietuviškoji versija, kaip matome, artima airiškajai: *Geležinė Karvė* duoda verdantį pieną, jame išsimaudęs karalius irgi diskvalifikuojamas kaip neparodęs pakankamai dėkingumo už jį visus žygdarbius atlikusiam herojui; pagal lietuviškąją versiją, sostas priklauso ne jį kraujo ryšiais paveldėjusiam įpėdiniui, o *nusipelniusiam* teisingu keliu einančiam didvyriui.

Netikėtai išryškėja tad dar vienas, nenumatytas *Aušrinės* esminis bruožas: ji – ne tiktai *Grožio* įsikūnijimas ir jo žmonijai dalintoja, jinai tam tikra prasme, netiesiogiai, dalyvauja ir *suverenumo* funkcijos paskyrime.

Reikia pastebėti, kad *geležinių karvių* vietoje kai kurie šios grupės pasakų variantai įveda *jūros kumelę* (rečiau – kumeles)[50], panašiai kaip vietoje buliaus kai kuriuose tekstuose pasirodo *arklys* ar *sidabrinis arklys*[51]. Šis zoomorfinio jūros būtybių vaizdavimo supainiojimas nėra atsitiktinis – jo priežastys neužilgo paaiškės, tęsiant teksto skaitymą.

4. *Aušrinė – jūrų kumelė*

Antroji šio segmento dalis paskirta pačios *Aušrinės* užkariavimui, kuris vyksta, *Šiaurio Vėjo* patarimu, labai neįprasta procedūra. *Šiaurio Vėjo* rolė čia kapitalinė: jį charakterizuoja ir Aušrinės pri-

gimties *žinojimas*, ir *mokėjimas* su ja elgtis. O moka elgtis jis, aišku, dėl to, kad pažįsta vieną iš jos prigimčių – pavidalų, būtent, kad jinai yra *jūrų kumelė*: „Užsisėsk ant jos, kaip ant arklio, pasivyniok plaukus ant rankų", – pataria jis mūsų herojui. Tik priėmus šią Aušrinės-jūrų kumelės hipotezę, darosi suprantamas ir įskaitomas visas mūsų tekstas: „Aš ant tavęs išplauksiu", – atsako marių panai herojus, kai jinai ima grasinti žemę paversti vandeniu. Pasakotojas pamiršta šia proga pridėti, kad panos „pakajuje" yra ir *kamanos*, ir *balnas*, – jis tai mums pasakys vėliau, kita proga (žr. X segmentą).

Šis naujas *Aušrinės* pavidalas nėra toks netikėtas, kaip jis iš pradžių atrodo. Štai vienoje sakmėje karalaitis užsuka pas *Mėnesį* pasiklausti kelio pas jo ieškomą mergaitę, kuri gyvena „už pieno upės, už medaus girios, aukštam svirne, viršuj gulbė". Mėnuo sutinka padėti: „Aš žinau. *Tum keliu einu*, galiu tave nuvesti!" ir duoda jam gražų arklį, kuris jį perplukdo per pieno upę, perneša per medaus girią. Priartėjus prie dvaro, didelio, „ant trijų gyvenimų", arklys duoda paskutinius patarimus, o pasakotojas įsiterpia ir paaiškina klausytojui: „arklys, arba tas mėnuo, į arklį paverstas"[52]. Šitoks dviem pavidalais, antropomorfiniu ir zoomorfiniu, *Mėnulio* pasireiškimas jokių sunkumų lietuvių mitinei galvosenai nesukelia. Kaip įrodymą galima pacituoti plačiai žinomą mįslę: „Seredoj, subatoj gimė *dievo kumeliukas* auksinėm kamanom, sidabrinėm patkavom (mėnuo)"[53], nors tai gali ir nepatikti mūsų pozityvistiniams tautosakininkams, mįslėse įžvelgiantiems tik žaidiminį pradą.

Galima tad dabar jau nustatyti visą Aušrinės įmanomų *pavidalų*, surištų su jos naudojama erdve – pagrindiniais gamtos *elementais* – lentelę:

$$\textit{Aušrinė} = \frac{\text{Merga}}{\text{žemė}} \simeq \frac{\text{Žvaigždė}}{\text{dangus (oras)}} \simeq \frac{\text{Kumelė}}{\text{vanduo}}$$

Šioje išryškintoje perspektyvoje visai aiškus, transparentiškas darosi mūsų segmento pasakojimas. Marių panos grasinimas: „Leisk mane! Kad neleisi, prapuls žemė, pasidarys marės" – būtų pavojingas, jei herojus, *Šiaurio* įkvėptas, nežinotų, kad, žemę

paversdama į marias, Aušrinė ir pati virsta kumele, ir nebūtų užėmęs iš anksto jojamos pozicijos, tuo būdu padarydamas neefektingą jos grasinimą.

5. *Tu mano, aš tavo*

Naratyviniu požiūriu pasakojimo programa, atrodo, čia ir išsibaigia: herojaus, ieškojusio Antrosios Saulės, tikslas atsiektas. Įsigijęs pirmoje savo veiklos fazėje nuostabų obuolį, suteikusį jam norą ir galią mylėti, jisai dabar užkariauja savo mylimąją, galutinai susijungdamas su savo troškimo, kuriuo buvo pagrįsta visa jo veiklos programa, vertingu objektu.

„Tu mano, aš tavo" atrodo kaip kanoninė, dažnai sutinkama[54], formulė, sutarties būdu užregistruojanti naujus matrimonialinius santykius, pirmenanti romėniškąją „Kur tu, Kajau..."

VI. AUŠRINĖS EGZALTACIJA

Juodu ten gyveno daugel metų. Jis, kaip mažesnis, slūga jos. Jis pats varydavo kožną rytą karves par mares. Jam jau bulius nieko nedarė.

Vieną kartą rado ant erškėčio tos panos vieną plauką užkibusį ir rado kiaurą riešutą. Suvyniojęs plauką, įkišo į tą riešutą, įmetė į mares. Atspįsta iš marių spindulys į dangų, kaip žvaigždė didžiausia.

1. *Aušrinės Tarnaitis*

Šis segmentas tam tikra prasme atrodo kaip mūsų sekto pasakojimo epilogas: ligšiolinės *akcijos* atpasakojimas čionai virsta *situacijos* aprašymu. „Juodu ten gyveno daugel metų" atženklina po įvykių aprimusią, pastovią būklę: trūksta tiktai „ir aš ten buvau...", kuris paprastai užbaigia pasaką.

Naujai susidariusi situacija atitinka morganatinių vedybų būklę; šeimyniniu atžvilgiu Aušrinė ir mūsų herojus sudaro vedusiųjų porą, o socialiniu atžvilgiu jinai – *Marių Karalaitė*, o jisai vis dėlto

lieka jos *Tarnu*. Šis mezaliansas, atrodo, atitinka ir kosmologinį, dangaus skliauto dviejų šviesulių santykį: šviesioji Aušrinė danguje rodosi su už save „mažesniu" Tarnu (slūga). „Aušros žvaigždė – kuri pirm saulės spindulio užteka. Ir tą seniejai labai daboja, bo ana visados, ta žvaigždė, užteka su savo *tarnaičiu*. O jei tarnaitis pirmiau užteka anos ir eina sau užtekėjęs pirmiau tos žvaigždės, nu, tei seniejai gaspadoriai sako: ‚O tei bus geri metai jau!' Gaspadorius turės eiti paskui šeimynos savo (ieškos jos samdyti, brangi bus). Ale kad pamato pirmiau *Aušrinę*, o paskui *Tarnaitį* einant, tada džiaugias visi gaspadoriai: ‚Nu, tei garbė dievui, jau tiktai šeimyna turės ir mums pasiklonioti, ne vis mes jims kloniosmės!'"[55] Šalia šio *Aušrinės* ir jos *Tarnaičio* santykių atmosferinio, žemdirbiams tinkančio išaiškinimo mūsų tekstas atrodo kaip *etiologinė sakmė*, išdėstanti Aušrinės *Tarno* kilmę ir jo pareigas – kas rytą ginti karves per mares (dangų) į ganyklas.

2. *Aušrinė danguje*

Tačiau mūsų tekstas nesibaigia *Tarnaičio* kilmės išaiškinimu: nusistovėjusioje būklėje staiga iškyla nauji įvykiai, kurių pagalba mūsų herojus lyg ir apvainikuoja visą savo veiklą. Naujoji veikla iš pirmo žvilgsnio atrodo įrašytina atsitiktinumo ženklan: herojus vieną kartą „randa" plauką, kitą kartą „randa" riešutą. Užuot žiūrėjus, kaip kai kurie mūsų etnografai, į tokį herojaus pasyvumą kaip į mitologinį nepriteklių, jo veikla, įrašyta *likimo* horizonte (plg. prancūzų visą epą, į kurį buvo žiūrima kaip į „gesta Dei per Francos"), mums atrodo, atvirkščiai, kaip mito senumo ženklas.

Herojaus rasto *plauko*, kaip *Aušrinės* prigimties metonimo, reikšmė mums pakankamai aiški. Prisipažinsime, atvirkščiai, savo nežinojimą, kodėl plaukas buvo „užkibęs" ant *erškėčio*: racionalistiniam išsiaiškinimui esant nepakankamam, gal į jo paminėjimą galima būtų žiūrėti kaip aliuziją į *Panelės Švenčiausios* rožėmis iškaišytą sostą?

Riešuto, kaip kevalo, kuriame glūdi branduolys, embrionas, iš kurio išsivysto augalai, gyviai ir žmonės, simbolizmas yra gana aiškus. Nereikia užmiršti, kad žmonių rasė po *paskandos* atsirado,

jei taip galima išsireikšti, iš riešuto: Dievas, pamatęs du paskutinius senelius – milžinus beskęstančius ir tuo metu krimtęs riešutus, numetė vieną riešuto kevalą, kuriame seneliai išsigelbėjo ir vėliau pagimdė antrąją žemės gyventojų veislę – žmones.[56] Tokią pat kaip riešuto kevalas rolę gali suvaidinti ir *gilės kiautas*: nors dievaičių „Liubegeldae" vardas vis dar lieka paslaptingas ir neišaiškintas, jų veikla Lasicijaus yra labai tiksliai nusakyta jo duota lietuviška citata: „Liubegeldae per mare porire sekles gillie skaute". Pataisius rašybą, aišku, kad jos „per marę perirė sėklas gilės kiaute", tai patvirtina ir lotyniškas paaiškinimas: „in putamine glandis"[57]. Tiek sėklų, tiek žmonių, tiek ir žvaigždės danguje kilmė yra „vandeninė", o jų tarpininkas – riešuto kevalas ar gilės kiautas.

Užtenka tad mūsų herojui įdėti į kiaurą riešutą rastą Aušrinės plauką, įmesti į marių gelmes, kad tas plaukas spinduliuodamas „atspįstų į dangų, kaip *žvaigždė didžiausia*". Tai pilnas aprašymas procedūros, kurios pagalba Aušrinė buvo „įkelta" į dangų ir ėmė ten spindėti žvaigždės pavidalu. Tačiau tai ir gera elementarios filosofijos pamoka tiems folkloristams – mitologams, kurie vis dar rašo storas knygas apie „dangaus dievus" – pagerintą „dangaus kūnų" garbinimo versiją – kaip apie atskirą, homogenišką dievų klasę: pagal lietuvių religiją, viskas, kas vyksta danguje, yra visų pirma tiktai *atspindys* gyvenimo marių dugne, o bendrai paėmus – fenomenaliniai pasireiškimai įvairiais figūratyviniais pavidalais yra tik noumenalinės realybės variacijos.

Naratyviniu žvilgsniu šis herojaus atliktas *Aušrinės* iškėlimas į dangų, ši jos *egzaltacija* atitinka paskutinę, fakultatyvinę herojaus užduotį, kurios pasėkoje įvyksta paprastas jo, kaip herojaus, pripažinimas, jo glorifikacija. Nukrypimas nuo naratyvinių struktūrų vystymosi kanoninės formulės čia itin reikšmingas: užuot išsikovojus pripažinimą sau pačiam, herojaus paskutinės pastangos siekia apskelbti visam pasauliui savo karalaitės grožį ir garbę.

Tuo būdu pirmoji, iki šiol nagrinėtoji, mūsų teksto dalis pasirodo ne tik kaip išbaigtas mitas, bet drauge ir kaip *dvigubas etiologinis mitas*: Aušrinės *Tarnaičio* atsiradimo ir pačios *Aušrinės* dangun įkėlimo mitas.

VII. KITAS PASAULIS

Viens karalaitis, važinėdamas ant marių, pamatė naujyną. Užstatė akruotą tiesiai ant tos žvaigždės, privažiavo artyn, nužiūrėjo par žiūronus ir rado tą riešutą. Ko greičiau bėgo atgal namon. Turėjo seną bobutę raganą:

– Sakyk, bobut, kas tas do plaukas yra?

– Yra pana tokiais plaukais!

– Ar negalėtum čia ją pargabenti? Aš tau aukso lopšį nuliesiu, dieną ir naktį supsiu už tai.

Ragana apsivertė į ubagę ir nuejo pri tos panos, pradėjo pasakoti, kad ją iš akruoto išmetė ant kranto:

– Aš, biedna žebrokė, prašiau, kad pavėžintų, o jie mane ant kranto čia paleido. Mažu ponia loska, priimk mane už slūgą. Viernai slūžysiu.

Prijėmė ją. Pabuvo nedėlią ir antrą, įsivierijo kaip tikra slūga. Ką pana liepia padaryti, tai dusyk geriau padaro.

Ragana, matydama naktį karalaitį, liepė jam nulieti aukso akruotą ir atvažiuoti, kur jis rado tą jos riešutą. Kad būtų sidabro tiltas.

1. Vienas mitas ar du?

Matėme, kad su herojaus pasidarymu *Tarnaičiu* ir su *Aušrinės* iškėlimu į dangų išsibaigia mūsų teksto pirmoje dalyje įrašytas pasakojimas. Su šiuo segmentu prasideda lyg ir visai nauja istorija, į pirmą vietą iškelianti naują herojų – reikėtų sakyti: *antiherojų* – karalaitį. Nespręsdami, bent kol kas, klausimo, ar turime reikalo su vienu, ar su dviem į krūvą sulipdytais mitais, galime bandyti nustatyti tarp šių dviejų pasakojimų esantį paralelizmą:

Juozapas pamato Aušrinę	*Karalaitis* pamato Aušrinę
(antrosios saulės pavidalu)	(žvaigždės ir plauko pavidalais)
J. nori ją *surasti*	K. nori ją *pagrobti*
J. pagalbininkas – *Šiaurys*	K. pagalbininkė – *Ragana*
J. kova *lojali*	K. kova *nelojali*
(vartojant jėgą)	(vartojant klastą)
J. *lieka* pas Aušrinę	K. *parsigabena* Aušrinę
Aušrinės *išaukštinimas*	Aušrinės *pavergimas*

Abi – herojaus ir antiherojaus – veiklos programos yra panašios, jos vystosi pagal vieną ir tą pačią, bendrą naratyvinę schemą,

tačiau šių dviejų herojų veiklos būdai, jų pagalbininkai, jų santykiai su trokštamu vertės objektu – Aušrine yra diametraliai priešingi. Kadangi veiksmas vyksta ne žmogiškame, bet dieviškame pasaulyje, galima manyti, kad pagal herojaus vartojamas veiklos priemones, pagal jam suteikiamą pagalbą yra įmanoma apibrėžti, kad ir nepilnai, tas mitologines sakralumo sferas, kurioms kiekvienas iš jų priklauso.

2. *Ragana*

Tuo tarpu kai Juozapui pagelbėti savanoriškai prisistato visa *Vėjų* šeima, Karalaitis pagalbininke pasirenka kraujo ryšiais su juo susietą būtybę – bobutę *Raganą*. Dar daugiau: nors bobutės pagalba savo anūkui, atrodo, turėtų būti natūralesnė negu visai svetimo *Vėjo* pagalba mūsų herojui, karalaitis ją iš jos išgauna tik pažadėdamas jai nulieti aukso lopšį – sūpuokles, taigi *mainų*, atlyginimo principu. Iš kitos pusės, Raganos veiklos būdas – užsimaskavimas, „apsivertimas į ubagę": užuot atrodžius, kuo yra, *Ragana* pasirodo tuo, kuo ji nėra: toks verbalinės, gestinės ar somatinės komunikacijos būdas vadinasi *melas*. Abu šie bruožai charakterizuoja lietuvių pasakų pasauliui gerai žinomą „velnio karalystę".

Nors ji ir yra jau nuo XVI a. paliudyta *girios* dievaitė, sugretinta su *Medeina* (≃ *Modeina*), *Ragana* (≃ *Ragaina*)[58], kurios pasireiškimų pilni mūsų pasakų tekstai, iki šiol atrodo kaip labai paslaptinga būtybė, ir jos fizionomija anaiptol nėra aiški: tarp jos vardo etimologijos (plg. latv. *paraguone* „pramatanti ateitį moteris", *pa-redzêt* „pramatyti ateitį, spėti")[59] ir jos stereotipinės veiklos formų atstumas atrodo itin didelis. Tuo labiau įdomu yra pabrėžti mūsų tekste *Raganos* pagrindinę ypatybę – jos *žinojimą*, kuris užangažuoja ateitį tuo, kad jis yra papildytas *mokėjimu veikti*: tuo tarpu kai karalaitis riešuto kevale mato tik plauką, jo bobutė *Ragana* žino, t.y. „perregi kiaurai" ir mato, kas slepiasi po tọ plauko pavidalu; ji tuo pačiu planuoja ateitį, numatydama ne tik savo veiksmus, bet ir *Aušrinės* reakcijas į jos veiksmus. Jos veiklos būdas atitinka ir gausių šių karalystės „čerauninkų", t.y. *kerėtojų*, veiklą, kurie, priešin-

gai negu *burtininkai*, atspėjantys ateitį, gali ją orientuoti viena ar kita kryptimi.

Iš įvairių pasakų pasaulyje pasireiškiančių *raganų* veiklos bruožų paminėsime čia tik tuos, kurie yra tiesiogiai surišti su mūsų nagrinėjamo teksto figūratyvine vertybių sistema. Pirmasis iš jų – tai jos veiklos, jos pasaulio nesuderinamumas su vandeniu: *raganos* neturi jėgos „an marių", – sako tiesiai vienas pasakotojas[60]; kad apsaugojus vaiką nuo *raganos*, kuri jį nori pavogti, jis paleidžiamas luotelyje ant marių, ir ragana turi visokiais būdais bandyti jį privilioti prie kranto – kitaip ji jo nepaimtų.[61] Pavyzdžius galima būtų dauginti, bet tas išeitų iš mūsų studijos rėmų: aišku, kad mitinė zona, kuriai atstovauja *Ragana*, yra visai priešiška *Aušrinei* ir jos marių karalystei.

Jei Ragana savo vandens baime pasireiškia pasyviai, nereikia užmiršti, kad viena iš svarbiausių jos tarnaičių, moteriškių-raganų, aktyvios veiklos sferų, tos veiklos objektų – tai *karvių* pieno „gadinimas". Turint galvoje *Aušrinės* turimos karvių bandos reikšmę, ši žalinga veikla – tai netiesioginė, užmaskuota kova prieš Aušrinę ir jos atstovaujamas vertybes.

Iš tokio tad pasaulio yra kilęs karalaitis, kuris, kartą „važinėdamas ant marių", pamato „naujyną".

3. *Kalvelis (?)*

Bandant pritaikyti principą, kad herojų galima atpažinti iš jo darbų, krinta į akis visų pirma jo „darbų" kone visiška stoka. Jo veikla pasireiškia tik vienoje srityje: pažadant bobutei *nulieti aukso lopšį*, o kiek vėliau – Raganos paliepimu *nuliejant aukso laivą ir sidabro tiltą*. Taigi karalaitis – brangių metalų liejikas, geriau pasakius – auksakalys.

Šitokį karalaičio portretą negalima nesugretinti su vienu iš seniausiai (apie 1261 m.) paliudytų lietuviškų dievų, kurio vardą – *Kal-ev-elis* = *Kalvelis* – ir etimologiją (iš deformuotos Malalos metraščio rašybos *Teliavelis*) jau senokai yra atstatęs Būga[62] ir kuris atitinka vieną iš keturių Jano Długoszo cituojamų didžiųjų lietuviškų dievų, jo romėniškai interpretuotą kaip *Vulcanus*. *Kalvelio* byla,

žinoma, nepilna: apie ją minėtoje kronikoje sakoma tiktai, kad jisai nukaldinęs *Saulę* ir ją pakabinęs danguje. Bandysime tad ją papildyti keletu folklorinių dokumentų.

Velnio ryšiai su kalvyste ir kalvio – su velnija yra neabejotini. Skaitydami *Jono be baimės* iš 33 pasakų variantų sudarytą korpusą, jau turėjome progos sutikti tikrą *Velnią* – o ne kokius blogo skonio pokštus krečiančius velniukus, – siūlantį herojui lažybas – įvaryti kaip galima giliau priekalą į žemę, mušant į jį su kūju – jo erdvioje *požeminėje kalvėje*.[63] Kitas herojus, Meškiukas – Lokio ir ponios vaikas – „nusileido *po žeme*. Ten svietą rado nusileidęs... Rado kalvę. Įėjo į tą kalvę, kalvis kala. Kai *kalvis su kūju* muša į priekalą, teip *vokietukas* pasirodo (*nusikala*). Pasižiūrėjo Meškiukas ir sako: ‚Tei čia mandras svietas!'"[64] Apie apsukrų, suktą žmogų sakoma, kad „tas velnių kaustytas"[65].

Velnio – požeminio kalvio – figūra gana ryški. Atrodo tačiau, kad kalvystės paslaptį – „seniau ant žemės kalviais tebuvo tik pragaro kipšai" – būtent, kaip suvirinti geležį, vieną kartą klasta ar geruoju išgauna kažkoks *Kalvis*[66] ir kad nuo to laiko *Velnio* ir *Kalvio* santykiai pasidaro nebeaiškūs: štai *Kalvis* numiręs visus velnius iš peklos išvaiko. Dievas tada nutaria pasiimti kalvį *į dangų*, o velnius vėl į peklą suvaro.[67] Kitą kartą vienas herojus, ėjęs lažybų su *Velniu*, jį išgąsdina pasakęs, kad jo brolis *kalvis* danguje gyvena.[68] Šie du pavyzdžiai, nors jų kontekstas ir vėlyvas, sukrikščionintas, rodo tačiau *Kalvio* galią ant velnių. Paskutinysis, vertas paminėjimo, pavyzdys pasakoja apie kalvį, savo kalvėje įsitaisiusį *Velnio* paveikslą ir besijuokiantį iš jo. Velnio keršto pasėkoje kalvis pasmerkiamas būti pakartas ir išsigelbsti tik pažadėjęs jam daugiau nebesityčioti.[69] Šie ambivalentiški Kalvio ir Velnio santykiai rodo, kad *Kalvis*, nors ir jau vėlyvame folklore, vis dar išsaugojęs savo mitinę figūrą.

Nėra prasmės, atrodytų, plačiau apsistoti prie santykių tarp *raganos* ir *kalvio* – jie gausūs ir įvairūs, bet nieko naujo mūsų reikalui neatneštų. Paminėtinas gal tik *Raganos* mūsų tekste kiek vėliau vartojamas ginklas – *peilis*, taigi kalvio padarytas įrankis, kurio nekenčia, nuolat į jį trenkdamas, *Perkūnas*[70], kurio ypatingai bijo *Vėjas* – su peiliu kiekvieną nematomą *vėją* galima sužeisti ar nužudyti.[71]

Klausimas, ar mūsų *karalaitis* gali būti identifikuojamas kaip dievas *Kalvelis*, pagal turimus duomenis dar negali sulaukti, mums atrodo, galutinio atsakymo. Tai nėra pagaliau ir šios mūsų studijos pagrindinis uždavinys. Mums atrodė naudinga papildyti į krūvą surinktų duomenų pluoštu lietuvių religijos tyrinėjimams itin svarbią *Kalvelio* bylą, ypač kad pastaruoju metu ryškėja tendencijos ją, mums atrodo, kiek per skubotai išspręsti.[72]

VIII. AUŠRINĖS PAGROBIMAS

Rytą 8 adyną atsikėlė pana, išejo iš savo dvaro, pamačius šviežų akruotą. Tokio dar akruoto nebuvo. Ta bobutė ėmė vadinti paną:

– Eikiava pasižiūrėti!

Pana buvo išejus vienplaukė. Buvo begrįžtanti paimti skepetą. Čerauninkė pasakė:

– Aš atnešiu skepetą!

(Ragana papiauna herojų.)

Priejo pri akruoto artyn – mato, kad ant to akruoto nėra nei jokio žmogaus. Čerauninkė jėmė vadinti ponią ant akruoto pasižiūrėti. Kaip užejo ant akruoto, tas pasidavė į mares. Iššoko karalaitis, pajėmęs paną, įsivedė į pakajų:

– Nesibijokis, pas manęs geriau būsi, kaip čia. Turiu karalystę, turiu vaiską.

Parsivežė ją į savo karalystę. Norėjo ją ženytis trumpai.

– Aš negaliu tekėti be metų! Gailius savo tėvo, neseniai mirė.

Kaip galėdama trukdino čėsą, kad tik jis nesiženytų.

1. *Naratyvinė organizacija*

Antiherojaus įvedimas ir jo naujos programos – Aušrinės pagrobimo išvystymas sukomplikuoja pasakotojo uždavinį. Jam reikia neišleisti iš akių pagrindinio herojaus likimo, bet drauge, paraleliai, vystyti antrąją intrigą. Reikia pasakyti, kad techniniu požiūriu jis tai visai neblogai atlieka, kasos forma supindamas abiejų programų epizodus: jo šokinėjimas nuo vienos istorijos prie kitos, naudojant trumpus epizodus, nė kiek nesumažina klausytojo dėmesio. Šių epizodų išdėstymo tvarka yra maždaug tokia:

(1) Aušrinės pagrobimas (priviliojimas)
(2) Herojaus nužudymas
(3) Aušrinės pagrobimas (parsivežimas)
(4) Herojaus prikėlimas
(5) Aušrinės išvadavimas

Analitikui tačiau sunku sekti visus tuos erdvės ir veiksmo kaitaliojimus, jis priverstas neutralizuoti šiuos diskursyvinės formos reikalavimus, suporuodamas epizodus (1 ir 3; 2 ir 4) tam, kad atstatytų homogeniškus naratyvinius segmentus.

2. *Aušrinės epifanija*

Praeitame segmente matėme *Raganą*, užsakančią pas Karalaitį-Kalvelį auksinį laivą su sidabriniu tiltu: nors ir suprantant bendrąją tokio užsakymo prasmę – norą Aušrinę įsivilioti į laivą ir ją pagrobti, pati klastos forma liko ne visai aiški. Ją suprasti gali padėti mūsų jau atskleistas paralelizmas tarp dviejų pagrindinių personažų – herojaus ir antiherojaus – veiklos. Lygiai taip pat kaip herojus išaukština Aušrinę, įkeldamas ją į dangų, antiherojus savo ruožtu pasiūlo jai savitą jos išaukštinimo inscenizavimą: *auksinis laivas su nuo jo nusileidžiančiu sidabriniu tiltu ir jame stovinti vienplaukė gražuolė* – tai rytmetį patekančios Aušrinės epifanija, pagunda, prieš kurią jokia moteriška širdis neatsilaikys.

Šitokį klastos apipavidalinimą randame mes ir kitame pasakojime[73], nors ir griežtai skirtingame kontekste: jūrų pana čia pagrobiama ne „blogais" tikslais, o gerais, pagrobimo autorius – pats herojus, turįs ją parvežti savo karaliui. Tai, žinoma, tiktai pasakotojo pasirinktos *perspektyvos* ir aprašomųjų įvykių *moralizacijos* – paskirstant veikėjus į teigiamus ir neigiamus – reikalas, charakteringa tačiau, kad šioje pasakoje pasirodąs *Kalvis* yra herojaus pagalbininkas, nugalabijantis jį besivejančią *Raganą*. Kaip ten bebūtų, herojui prijojus marių kraštą, jo stebuklingas kumeliukas liepia jam perrėžti jo pilvą, išimti žarnas ir užkasti jas, kad niekas nerastų, o įmetus jo „dūbles"[74] į mares, sėstis ant jų ir plaukti. Atsiradus viduryje marių, „persimaino" kumeliuko dūbla į *auksinį laivą*, į kurį vėliau priviliojama jūrų pana pasiplaukyti. Vėl atplaukus į marių vidurį, „auksinė laivė"

grįžta į savo pirminį stovį, pavirsdama į kumeliuko dūblą. Pasaka tęsiasi toliau: mergina įsižeidusi nusikabina nuo kaklo savo karolius ir suberia juos į mares (o *karoliai* arba *perlai*, kaip žinome, tai Aušrinės paberta *rasa*[75]). Herojui tenka užtat dar grįžti surankioti *karolius*, parvesti jūros *eržilą* su devyniom *karvėm*, išsimaudyti jų piene, pavirsti labai *gražiu*, na, ir vesti marių paną.

Visą šią istoriją atpasakojame kone ištisai ne savo malonumui, bet norėdami parodyti, kad bendroji tema, kurios rėmuose pasirodo *auksinio laivo* motyvas, nesiskiria esmiškai nuo mūsų analizuojamo teksto, kad pats motyvas, nežiūrint keleto transformacijų, turi būti traktuojamas kaip paraleli mūsų tekste aprašytos epifanijos versija. Tik šitai priėmus, galima dabar įvesti Malalos kronikoje užregistruoto mito nuotrupą, pagal kurią dievas *Kalvelis* nukala ir pakabina danguje Saulę. Turėdami jau tris vieno ir to pat motyvo versijas (su transformacija: Aušrinė – Saulė), galime dabar bent įsivaizduoti šio *Saulės* kilmės mito bendruosius rėmus ir bendrąją mitologinę atmosferą. Deja, *Saulės* byla lietuvių mitologijoje dar net nepradėta sudarinėti.[76]

IX. MIRTIS IR PRISIKĖLIMAS

O jos vyras miegojo. Ragana pajėmė peilį ir papiovė jos vyrą. Išjėmė plaučius ir kepenis, praeidama įmetė į mares. Ponia nežino, ką ji ten padarė.

(Karalaitis pargabena Aušrinę pas save.)

Susibėgo visi keturi vėjai pas motinos savo paklausinėt naujynų. Žiūri, kad motinos sode suvytę visi obūliai.

– Del ko teip čia, motuš, yra?

– Bėkiat žiūrėti, musėt, tas mūsų prietelis negyvas yra, kur mūs sodą dabojo.

Rado jį papiautą. Pradėjo ieškoti po krantus, vandenis plaučių jo. Pamatė – vėžys labai didelis bevelkąs į olą. Atjėmė plaučius ir kepenes. Šiaurinis vėjas panėrė į mares ir išnešė gyjančiojo vandenio ir gyvuonies. Sutepė, sumazgojo – stojos sveikas ir gyvas. Klausia:

– Kur ta pana dingo?

– Nežinau, aš buvau užmigęs.

– Tu buvai papiautas.

1. Mirtis

Mūsų segmentas susideda, kaip minėjome, iš dviejų epizodų, aprašančių herojaus mirtį ir jo prisikėlimą.

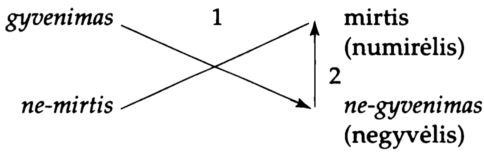
Mirties procesą reikia padalinti į tris atskiras fazes:

(1) papjovimą,

(2) plaučių ir kepenų įmetimą į vandenį,

(3) jų nugabenimą į vėžio olą.

Mirtis nėra tai paprastas perėjimas iš vieno stovio į kitą, ji yra komplikuota, per autonomiškus etapus pereinanti procedūra. Ją galima atvaizduoti kaip dviejų logiškų operacijų, vykdomų semiotiniame kvadrate[77], algoritmą:



Šios schemos reikšmė pamažu išryškės iš smulkesnės segmento analizės.

1-1. Plaučiai

Plaučiai ir *kepenys* laikomi lietuvių antropologinėje galvosenoje kaip patys svarbiausi kūno organai, kuriuose koncentruojasi žmogaus sveikata, jo jėgos ir iš viso gyvybė. Nestebėtina, pavyzdžiui, kad vienoje pasakoje tėvas, užpykęs ant savo jauniausiojo sūnaus už jo apgavimą, liepia „jį į girią išvežti ir *sukapoti* ir į žemę įkasti, o ženklą parnešti *plaučius* ir *kepenas*"[78]. Šiuo atveju plaučiai ir kepenys yra įrodymas, kad sūnus jau nebegyvas. Tačiau tai tinka tik žmonėms, o ne aukštesnės rūšies būtybėms – *raganoms*: vieną tokią raganą esą pavykę sudeginti, naudojant vasarojaus šiaudus, „tik likę nesudegę jos *plaučiai* ir *pilvas* (greičiausiai – kepenys)" (jie plaukioję po balą, todėl ir ta bala pavadinta Plaučiabale).[79] Dar įstabesnis atsitikimas aprašomas sakmėje apie merginą, kuri mokėjo „sugauti tris vėles, keliu beeinančias"[80]. Herojui pavykus surasti merginą ir iš nuovargio užmigus, jos motina-ragana, „prarėžus jo pilvą,

plaučius išplėšė. Toji duktė bėga į vidų, skubina. Žiūri ir mato motiną, plaučius per aslą rankoj nešant. Ji iš motinos išplėšė, įdėjo atgal ir susiuvo. Ir vėl jis miegojo, kaip miegojęs (tas pat pasikartoja *tris sykius*). Ragana nori kanečnai įmesti tus plaučius į tą katiliuką, kur virė vanduo". Mergaitė, išgelbėdama herojų nuo mirties, tuo būdu įrodė, kad jinai „moka sugauti *tris vėles*, keliu beeinančias (o tas vėles – *kad plaučius, dūšią* sudėjo atgal)".

Šis itin įdomus tekstas identifikuoja *plaučius* su „dūšia", atskleisdamas prieškrikščionišką, kūno ir sielos dichotomijos dar nepažįstančią, „kūniškos dvasios" sampratą. Jis aiškiai apibūdina ir vėlės sąvoką: *vėlė* – tai iš kūno pasitraukusi „dūšia", „keliu beeinanti" į mirtį, lygiai taip pat kaip plaučiai, raganos per aslą nešami, „keliauja" į verdantį vandenį, kuriame jiems lemta suvirti, išnykti. Vėlė gali reikštis „dūšios", „kvapo", „dvasės", „garo" pavidalu, bet jos gyvybinis principas glūdi plaučiuose, ir jos gyvenimas turi baigtis, kaip ir mūsų tekste, *vandenyje*.

Pažymėtina dar ir tai, kad šis gyvybės principas, kurį ką tik identifikavome kaip vėlę arba „dūšią", gali pasireikšti ir kita, *dalies* figūra. Kaip žinoma, *bedalis* žmogus gali gyventi ir iš savo žmonos *dalies* ar net ir iš jam dovanoto avinuko ar šuns *dalies*. Dar daugiau: *dalis* gali būti perduodama, pereiti iš vienos būtybės į kitą. Štai aprašymas proceso, kuriuo papjautos karvės *dalis* pereina į žmones: „Insidėjo į puodą (karvės) *plaučius, kepenis* ir šeip mėsos – verda, jau biskį pavirė; tuojaus nusipjovus davė moteriškė vaikam, pačiam ir pati paragavo: žiūri,... kad jau *turi vaikai, pati ir pats dalis*."[81] Visai nekeliant klausimo, ar *dalis* gali būti identifikuojama su *vėle-dvasia* – tai pareikalaus atskiros studijos – reikia pabrėžti, kad ir šio *laimės-dalies* principo buveine gali būti plaučiai ir kepenys.

1-2. Kepenys

Matome, kad *kepenys* (*kepena, kepenos, kepsniai*), arba *jeknos* (*jaknos*), yra neatskiriamos nuo *plaučių*, žmogaus ar gyvulio esminį gyvybinį principą aprašant. *Kepenys*, kaip ir šio žodžio etimologija rodo (plg. *kep-ti*), – tai gyvybinis šilumos centras: „Gerai apkaista kepenos, su spragilais bekulant"[82], bet drauge ir žmogaus temperamento

pasireiškimo vieta: „Jau man jakna kaista (aš jau pykstu), o dar jis vis erzdina"[83], ten randasi ir žmogiškų pajėgų, jo pastangų šaknys: *jaknintis* reiškia „stengtis, dirbti per jėgą, pertempti jėgas"[84], ten glūdi ir jo sveikata: jam „iš jaknų blakės byra", sakoma apie silpną, sergantį žmogų.[85] *Kepena* tad virsta ir moralinių ypatybių buveine, tapdama *sąžinės* sinonimu: „Mano krivida eis tau ant kepenos, t.y. ant sumnenės."[86]

Dar per anksti būtų bandyti nustatyti funkcinį skirtumą tarp plaučių ir kepenų, ieškant kepenų specifinių atributų. Užteks tik priminti, kad graikų mitologijos duomenys, pavyzdžiui, čia nesiskiria nuo lietuviškųjų: graikų dievai yra nemirtingi, lygiai kaip nemirtingos yra ir jų kepenys; erelis, pavyzdžiui, maitinasi prikaltojo Prometėjo kepenimis, bet kadangi jos nemirtingos, tai ir erelis jomis maitinasi amžinai.

1-3. Vėžio karalystė

Mūsų tekste minimas „didelis vėžys", kitur vadinamas tiesiog *Vėžių Karaliumi*[87], turi savo viešpatystę marių dugne. Tempdamas į savo olą herojaus plaučius ir kepenis, jis velka juos į tikrąją mirtį, ir *Šiaurys Vėjas* tik pačiu paskutiniu momentu išgelbsti jį nuo pražūties. Vėžio *atbulumas*, jo žvilgsnis, nukreiptas į gyvųjų pasaulį tuo metu, kai jis tempia vėles į mirtį (plg. vėžys *vež*-ti), padaro jį itin tinkamą šiai mirties karalystės prokuratoriaus ir sargo rolei.

Vėžys panašiai elgiasi ne tik mūsų tekste, bet ir kituose su marių merga surištuose pasakojimuose: „Tuomet arklys kvailiui sako papiauk mane ir mano mėsos gabalą įmesk į jūres (kitas variantas kalba apie „babakų" įmetimą – o mes jau žinome, apie kokią „mėsą" čia eina reikalas), tos mėsos ateis esti vėžys, tai tu jį pagauk ir sakyk, kad jis sušauktų visus vėžius ir kad jie išimtų jūrų karalaitės kraičius..."[88] Mat vėžys yra ir *Marių Panos* „kraičių", jos „bagotysčių" – arba bent rakto skrynios[89], kurioje ragana ją uždariusi laiko – sargas. Vėžio žinioje pagaliau randasi *kiaušinis*, kuriuo galima aplieti stiklinį, jūrų saloje esantį kalną ir atgaivinti visą karalystę[90], arba *kiaušinis*, kuriame glūdi „be dūšios karaliaus ‚dūšia'"[91]. Bet prie *kiaušinio* teks kiek vėliau iš naujo sugrįžti.

Šitoks mirties, iš kurios negrįžtama, pasaulis yra griežtai atskirtas nuo gyvųjų, ne tik nuo žmonių, kurie, sužinoję jo paslaptis, turi mirti[92], bet ir nuo dievų: Vėjo sūnūs, norėdami tirti jūros gelmių paslaptis ir bandydami tuo tikslu išpūsti vandenis iš marių, žūsta jų bangose.[93] Tarp šio mirties pasaulio ir gyvųjų pasaulio yra tarpinė zona, apgyventa būtybių, kurios nėra nei tikri „gyvieji", nei „mirusieji": tai vėlių, raganų (kurių plaučiai ir kepenys nebijo ugnies), vaidelių ir velnių pasaulis.

Tai pirmieji bruožai, kuriais galima pradėti apibūdinti lietuviškąją „pomirtinio gyvenimo" koncepciją.

2. *Prisikėlimas*

Herojaus nužudymo procedūra, kaip matėme, yra dviguba: jį reikia pirma papjauti, o papjovus jo „vėlę" – plaučius ir kepenis – įmesti į mares, kad vėžys ją galutinai sudorotų. Užtat ir jo prikėlimo iš numirusiųjų operacija susideda iš dviejų dalių: visų pirma reikia surasti jo „dūšią" ir įdėti ją atgal į „kūną", o po to jau bandyti atgaivinti tą organiškai psichinę visumą.

2-1. Gyjantis vanduo ir gyvuonis

Negyvėlį atgaivinti – arba ir šiaip, silpnesniais atvejais, sergantį pagydyti ar invalidą sveiką padaryti – reikalingi dviejų rūšių terapeutiniai vandenys:

(1) *gydantis* (arba *gydomas*) vanduo, mūsų tekste vadinamas *gyjančiu vandeniu*, ir

(2) *gyvasis vanduo*, mūsų tekste – *gyvuonis*.

Mūsų tekstas, turintis ryškų mitologinį pobūdį, vandens ieškotojo rolei įveda mitinį personažą – Šiaurės Vėją. Kiti pasakojimai, naudoją gydančio ir gyvojo vandens motyvą, jau yra daugiau pasakinio pobūdžio, ir jų herojus dažniausiai – sergančiam tėvui vaistų ieškantis kvailutis. Pagal stebuklinės pasakos kaip žanro reikalavimus mitinės herojaus savybės tada yra perkeliamos ir investuojamos į jo pagalbininkus. Tokių pagalbininkų rolėje randame visų pirma pas mares gulintį *mėlyną jautį*, nurodantį, kad vandenį galima rasti „anapus jūrių"[94], kitas pagalbininkas – tai *Vilkas*, kuris

nuneša durnelį į „kitą karalystę“[95] arba kuris, kitu atveju, užmuša kregždės vaiką tam, kad jinai, norėdama jį atgaivinti, būtų priversta ieškoti ir parnešti gydančio ir gyvojo vandens.[96] Šalia pirmaeilių pagalbininkų, kaip matome, pasakos logika išvysto ištisą antraeilių pagalbininkų – paukščių seriją, kurioje šalia kregždės randame varną, bet ir mūsų tekstui pažįstamą *vanagą*: jie visi *oro* keliu parneša *vandenį*.

Šioje pasakų grupėje, kurią reikėtų išsamiai išstudijuoti, terapeutinio vandens veikla pasireiškia:

(1) *ligonio pagydymu* (pasaka prasideda bendru posakiu: tėvas *serga*),

(2) *grožio atstatymu* (karaliui ant galvos išauga *pikti šašai*),

(3) *atnaujinimu* (senas tėvas atgimsta „sveikas ir jaunas, smagus ir greitas“[97]).

Prie šių paveikimo sričių reikia dar pridėti:

(4) *praregėjimą* (herojaus *išdurtos akys* išgyja), kuris, tiesa, priklauso jau kitai pasakų grupei.[98]

2-2. Sveikas ir gyvas

Mūsų herojus, pateptas gydančiais vandenimis, „stojos sveikas ir gyvas“. Ši stereotipinė formulė, kurią kasdien mechaniškai vartojame („Sveikas gyvas, Jonai!“), yra prasmingesnė, negu iš paviršiaus atrodo.

Norint suprasti mitinę „prikėlimo iš numirusių“ procedūrą, reikia visų pirma pritaikyti bendrą metodologinę taisyklę, paremtą senu „kas gali daugiau, tas gali ir mažiau“ principu, pagal kurią, turint keletą to paties teksto variantų, reikia kaip bazę pasirinkti tą variantą, kuris kaip galima išsamiau ir kraštutiniau atpasakoja nagrinėjamą faktą ar įvykį. Mūsų atveju ligonio pagydymas ar jo kūno negražumų (piktšašių) pašalinimas atrodo tad tik kaip susilpnintos versijos daug reikšmingesnės *atnaujinimo* procedūros, kurios dėka senas tėvas atgimsta „sveikas ir jaunas“.

Paaiškėja, kad žmogus, skirtas atjaunėti, turi būti visų pirma „sukapotas į šmotus“ ir tik po to, gydančiu vandeniu jį patepus, jis *su-gyja* į vieną daiktą ir pasidaro *sveikas*. Toks į gabalus sukapoto ir

pro kaminą atskiromis dalimis mėtomo žmogaus motyvas yra plačiai žinomas visame Europos folklore[99]: tai būdinga *Velnio*, mūsų jau minėtos „nei gyvųjų, nei mirusių" zonos veikėjo, galios pasireiškimo priemonė: jisai, veikdamas šioje zonoje, gali kūnus sukapoti ir vėl juos sulipdyti.

Grįžtant prie *sveikumo* sąvokos, nereikia užmiršti vienos iš pagrindinių lietuviškojo žodžio *sveikas* prasmių: *sveikas* reiškia „visas", „integralus" („sveikas skaičius", pavyzdžiui, skiriasi nuo „trupmeninių skaičių"). Gydančiojo vandens funkcija ir yra tad sugrąžinti individui jo „sveikatą", t.y. jo integralumą, garantuojantį jo, kaip asmens, tapatumą.

Šitokį *sveiką* žmogų dar reikia padaryti *gyvu*: tam tikslui tarnauja *gyvasis vanduo*: nuo gydančio vandens žmogus „sugyja", o nuo gyvojo – „at-gyja". Gyvybės pradas, matome, skiriasi nuo sveikatos prado. Nenuostabu tad, jog mūsų tekstas šį gyvąjį vandenį labai tiksliai vadina *gyvuoniu*. Žodis *gyvuonìs* (arba *gývuonis*), pagal *LKŽ*, reiškia:

(1) vieta po nagu; rago vidurinė dalis,

(2) geluonis (bitės, vapsvos...),

(3) gyvatės liežuvis,

(4) voties vidurinė dalis, geluo,

(5) gyvybė („Su geluoniu iš bitės ir gyvuonį ištraukia", Valkininkai, Eišiškių raj.).

Visos šios reikšmės turi vieną bendrą vardiklį: *gyvuonis* yra tasai centrinis taškas, šaknis, toji vieta, kurioje glūdi, prisilaiko gyvybės pradas, pats jos principas.

Gyvuonis kituose tekstuose dažniausiai pakeičiamas *gyvuoju vandeniu*, bet tai jo pagrindinės prasmės nepakeičia: gyvasis vanduo nėra tai terapeutinė priemonė, vaistas, kurio pagalba kūnui suteikiama gyvybė, jisai pats yra *gyvasis* vanduo, *jis, kaip vanduo, yra gyvybė*, tas gyvybės pradas, kuris sugrąžinamas „sveikam" kūnui.

Užtat ir suprantama darosi, kodėl mūsų tekstas, kurio archajiškos savybės, lyginant jį su kitais variantais, nuolat ryškėja, vietoje paprastai vartojamo *gydančio* (ar *gydomo*) vandens šį pirmąjį,

sveikatą grąžinantį vandenį vadina *gyjančiu*: sveikata, kaip ir gyvastis, yra panašaus pobūdžio asmens pradas, kurio buvimas kūne garantuoja jo integralumą. Šie du pradai prisilaiko organizme, ir tai padaro žmogų „sveiką ir gyvą", tačiau, kaip pradai, jie turi ir nepriklausomą egzistenciją, ir jų buveinė – marių dugnas.

2-3. Miegančioji karalaitė

Pasakos, kurioje kvailutis vyksta ieškoti savo tėvui gydančio ir gyvojo vandens, tolimesnis vystymasis dažnai įveda miegančiosios karalaitės motyvą. Pas ją paprastai herojus suranda jam reikiamų vandenų, bet, tuo nepasitenkindamas, „užsimano pas tą paną jis, tas durnius, savo norus išpildyti"[100]. „Reikalų atlikimo" pasėkoje karalaitei gimsta sūnus, kartais ir užburta karalystė tuo pat metu į viršų iškyla.

Šis gyvojo vandens įsigijimo ir naujos gyvybės sukūrimo sutapimas laike nėra atsitiktinis. Nestatant sau klausimo, ar į miegančiosios karalaitės motyvą galima žiūrėti kaip į mūsų herojaus vedybų su Marių Pana transformaciją (žr. supra V segmentą), reikia užregistruoti faktą, kad naujos gyvybės atsiradimas (o tuo pačiu, eventualiai, ir visi su *gimimu* surišti mitiniai reiškiniai) lietuviškoje pasaulėžiūroje homologuojamas su gyvojo vandens įsigijimu, kad abu fenomenai priklauso tai pačiai filosofinei-sakralinei sferai.

2-4. Geležinės Karvės

Čia ir vėl tenka priminti mūsų jau iš dalies nagrinėtą pasakų grupę (žr. supra p. 145), kurios herojus, karaliaus pavestas pargabenti jam *Jūrių Karalaitę*, parveda kiek vėliau ir jai priklausančias *geležines karves*, kurių verdančiame piene išsimaudęs karalius žūsta, o jo pagalbininkas-herojus, atvirkščiai – tampa nepaprastai *gražus*, veda karalaitę ir paveldi viešpatystę.

Šio priminimo tikslas – atkreipti dėmesį į neabejotiną analogiją, egzistuojančią tarp gyvojo vandens poveikio ir Geležinių Karvių piene išsimaudymo rezultatų: šią analogiją patvirtina – o tuo pačiu ir mūsų įrodinėjimą sutvirtina – geležinių karvių ir gyvojo

vandens motyvų substitucijos galimybė. Vienos pasakos herojus, jau pargabenęs karaliui Marių Paną, išsiunčiamas su nauja misija, nes jis „žino tokį *vandenį*, jei tu (karaliau) su tuo vandeniu savo veidą suteptumei, tai pasidarytumei daug *jaunesnis*, o jei suteptumei veidą savo jaunai karalienei, tai ji pasidarytų antra tiek *gražesnė*". Herojus išvyksta į pajūrį ir ten priverčia juodvarnius vykti į „jūrų gilumą": „turit man atnešti vieną butelkėlę tokio vandens, kad *mirusį žmogų galima būtų prikelti*, o kitą butelkėlę tokio vandens, kad *sutepus žmogaus veidą jis antra tiek gražesnis pasidarytų*"[101].

Nors pasakotojas čia kiek ir susimaišo, išvardindamas dviejų vandenų funkcijas, svarbu mums tai, kad gydančio ir gyvojo vandens motyvas jo įvedamas toje pačioje vietoje, kur keliolikoje kitų variantų randame atjauninančio pieno motyvą. Abu motyvai – žiūrint į juos kaip į paralelius *modi operandi* – priklauso tad Aušrinės ir jos bandos gaubiamo sakralumo sferai.

2-5. Sveikata ir gyvastis

Gyvenimo ir mirties, sveikatos ir ligos problematika sutinkama ir pasakojimuose, aprašančiuose kovas su *Slibinais* (=smakais). Čia ir vėl tiek vietos stoka, tiek ir išsamių duomenų trūkumas neleidžia įsigilinti į klausimus, liečiančius slibinų prigimtį, bandant išaiškinti jų vandeninę kilmę ir išspręsti jų degradacijos į „neigiamus tipus" problemą. Užteks paliesti tik vieną, mums reikalingą, jų bylos aspektą.

Nepriklausomai nuo tikslo, kurio vedamas herojus susiduria su *Slibinu*, visas sunkumas norint nugalėti nenugalimą Slibiną – tai surasti jo silpnąją vietą, jo „Achilo kulną". Ši silpnoji vieta – tai jo *sveikatos* arba *gyvasties* buveinė.

Vienas herojus liepia slibino pagrobtai panai gudrumu iškvosti slibiną:

– Eik tamsta paklausk, kur jo *sveikata*.

Slibinas ir išsiduoda:

– Mano *sveikata*: devintoj karalystėj gyven mano brolis, tai kad aną kas užmuštų, tai ir aš nebeturėčia sveikatos.

Herojus, žinoma, užmuša smaką-brolį, iš kurio vidurių iškrenta *kiaušis*, su kurio pagalba ir „nusprogdinamas" pagrindinis smakas.[102] Panaši istorija atsitinka ir su *karaliumi be dūšios*, kurio *dūšią* herojus turi surasti, norėdamas jį nužudyti. O jo dūšia randasi ežere, tame ežere – akmuo, tame akmenyje – zuikis, tame zuikyje – antis, toje antyje – *kiaušinis*, kuris ir yra karaliaus dūšia.[103]

Kitas smakas, užklaustas, „kur tavo *gyvastis*, kad tu toks *drūtas*, tavę nieks negali užmušti?", atsako: „mano *gyvastis* toli, gilei: marėse an salos yra jautis, tam jautij – karvelis, o tam karvelij – *kiaušinis*, o tam kiaušinij – mano *gyvastis*"[104]. Kitos pasakos herojus, Vėtros sūnus, vyksta ieškoti *Marių Karaliaus mirties* ir ją randa „ant raudonųjų marių, ant salos", skrynelėje po ąžuolu, kurioje tupi antis, o antyje – *kiaušinis*, ir su tuo kiaušiniu užmuša Marių Karalių.[105] Kitas smako *smerties* ieškojimo variantas mitologiniu požiūriu dar įdomesnis. Slibinas, merginos kvočiamas, duoda iš pradžių eilę melagingų atsakymų: pirmą kartą – kad *smertis* yra „sklainyčio", t.y. *vandens* stiklinėje; antrą kartą – *liepoje*, kur lakštingala gieda (o liepa, kaip žinome, dievaitei *Laimai* pašvęstas medis). Tiesa, žinoma, labiau komplikuota: Prancijoje suėdus 12 *jaučių* ir išgėrus 12 „ušėčkų" *vandens* galima bandyti ristis su slibinu; besiritant iš jo išlėktų antis, tą antį perplėšus, iškristų kiaušinis, su kuriuo galima būtų slibiną užmušti. Ši komplikuota procedūra, kuri, kaip ir kitos, į ją panašios, rodo gyvybės-mirties prado gilumą ir sunkumą jį pasiekti, čia pasibaigia gana nelauktu rezultatu: užmušus slibiną, „tuoj ir *tų marių nebelikę*, pasilikus sausa žemė"[106], išdava, kuri primena mūsų pasakojimo galą.

Visuose šiuose pavyzdžiuose turime reikalo arba su *Slibinais*, arba su *Marių* – ar vienu, ar kitu būdu su vandenimis surištais – *Karaliais*: turint galvoje tapatingus jų gyvybinius pradus, jokio skirtumo tarp šių dviejų pavidalų būtybių nėra. Kiek tai liečia pačius gyvybinius principus, atvirkščiai, – atrodo, kad galima išskirti dviejų atskirų rūšių *kiaušinius-sielas*: iš vienos pusės – *sveikatą* ir dūšią, iš kitos – *gyvastį* ir mirtį.

Sveikatos sąvoka palyginti gana aiški. Žinome, pavyzdžiui, kad kuriam žmogui *sučiaudėjus* ir niekam jam „ant sveikatos" nepasakius, jo „dūšia" atitenka velniui.[107] Reikia manyti, kad čiaudant

žmogaus „dvasė“ lekia iš plaučių laukan, ir ją galima sulaikyti tik primenant jos esmę ir vardą. Kaip ten bebūtų, jo tik „dūšia“ pereina velnio žinion, jis praranda „sveikatą“, bet nuo to jis anaiptol nemiršta. Tas pat atsitinka ir su trimis juodomis varnomis-kerėtojomis, kurios tyko einantį per kiemą poną, kad galėtų, jam *sučiaudėjus*, pasakyti „ant sveikatos!“: tada jos galės jį „pakerėti“[108]. Ne mažiau reikšmingas ir kitas žmonių tikėjimas, pagal kurį vilku bėgantis vyras, užgerdamas savo kaimyną ir ištardamas „ant sveikatos!“, gali šią savo „savybę“ jam perduoti, padarydamas jį *vilkolakiu* – užtenka tik, kad tas jam atsakytų „dėkui“[109].

Šitaip išsiaiškinus lietuviškąją *sveikatos*, kaip asmens integralumo, garantuojančio jo „dvasios“ išsilaikymą tame pačiame stovyje, sąvoką, darosi suprantamos ir senoviškos pagarbaus kreipimosi formulės „Jūsų Sveikata“ (Daukša, 1599 m.) ar „Tamstos Sveikata“ (Daukantas)[110], kurios tik vėliau progresyviai buvo pakeistos lenkiškąja „Jo Mylista“. Pilną savo reikšmę atgauna dar ir dabar aukštaičių vartojamas *sveikas* („Skaitau laikraščiuose, kad *Sveikas* irgi kartais į Ameriką apsilankai“, – rašo man Jonas Balys).

Gyvastis ir *mirtis*, iš kitos pusės, tai tik du to paties reiškinio aspektai. Kaip bitė, kuri kartu su geluoniu ir gyvuonį praranda, kaip gyvatė, kurios mirtį nešantis liežuvis gyvuoniu vadinamas, taip ir žmogus, gyvendamas mirties ženkle ir mirdamas gyvenimui išsibaigus, laikosi ant siūlo, jį rišančio prie gyvasties ir mirties *prado*.

2-6. Gyvenimo ir mirties problematika

Šie gana tolimi ir ilgi nukrypimai nuo pagrindinės temos skirti ne vien tam, kad paaiškinus ir atgaivinus senovišką lietuviško stereotipinio posakio „sveikas ir gyvas“ – šiandien vis dažniau pakeičiamo kasdieniniu „labas!“ – reikšmę, bet greičiau norint susidaryti kiek galima pilnesnį vaizdą tos logiškai sandarios *vertybių sistemos*, kuri organizuoja, lietuviškame kontekste, vieną iš pagrindinių filosofinio mąstymo sričių. Jai išryškinti galima pasiūlyti ištisą grandinę jau išnagrinėtų binarinių konceptų, sutvarkant juos homologacijos principu:

Leksikalizacija \ Pradai	*Sveikas*	*Gyvas*
Abstrakčios sąvokos	*Sveikata*	*Gyvastis*
Simboliniai pavidalai	*Gyjantis vanduo* (gydantis v.)	*Gyvuonis* (gyvasis v.)
Somatiniai pavidalai	*Plaučiai* („dūšia", „vėlė")	*Kepenys*

Abstrakčiai suformuluoti *sveikatos* ir *gyvasties* pradai mitinėje kalboje „įdėti" į *kiaušinio* figūrą. Jie simboliškai išreikšti vieno iš keturių gamtą sudarančių elementų – *vandens* – forma. Gyvųjų padarų kūniškame pasaulyje jie randa sau buveinę *plaučiuose* ir *kepenyse,* kuriuos vėžys velka į marių gelmes – gyvenimo ir mirties tėvoniją.

Jei prie šios verčių sistemos, išreikštos keliose figūratyvinėse plotmėse, pridėsime dar stebuklingų *obuolių* ir *geležinių karvių* pienu pridengtas meilės, grožio ir sveikatos vertybes, turėsime maždaug pilną vaizdą tos sakralinės sferos, kurioje viešpatauja Aušrinė ir jos šeimyna ir kuri semantinio kodo forma dominuoja mūsų skaitomą tekstą.

2-7. Geltonasis Vanduo

Baigiant nagrinėti šį epizodą, norisi pridėti dar vienos pasakos ištrauką, idant parodžius, kaip mūsų pamažu išdirbtas ir pasiūlytas semantinis kodas padidina lietuviškojo „pasakų" pasaulio įskaitomumą.

Pati pasaka yra plačiai žinoma: tai istorija karaliaus, kuriam išvykus kelis kartus į karą, gimsta vaikai, tuo tarpu kai jo žmonos seserys iš pavydo jam pranešinėja, kad jo žmona jam pagimdė šuniukus ar kačiukus. Įdomus mums čia yra tik nelauktai įterptas epizodas apie jau suaugusių, slapta išaugintų vaikų – dviejų brolių ir sesers – žygį, ieškojimą jų dvarui papuošti „paukščio kalbančio, medžio giedančio ir grajinančio ir *geltonojo vandenio*"[111]. Po

to, kai broliai vienas po kito pavirsta į „akmino anglių stulpus" ir kai sesuo išvyksta jų ieškoti, „paukštis kalbantis" jai nurodo šaltinėlį, kurio vandeniu galima atgaivinti jos brolius, ir padeda pagaliau ir geltonąjį vandenį surasti. „O ten toliau tas *geltonasis vanduo*, tai ot *šviečia kai saula ant oro*. Tai tu nueik ir tūrėk butelį pakišus, tai *lašas jo ir įvarvės*, tai ir bus tavo čiels butelys, ir, parnešus namo, savo sodne atkiši butelį, ir bus jis tavo sodne teip šviesus, kaip ir čia." Ir iš tiesų, parėję namo, jie „tą vandenį palaidę iš butelio – tas vėl, *ant oro aukštai išsikėlęs, geltonuojąs, šviečiąs*".

Mūsų teksto šviesoje, jei taip galima pasakyti, nebereikia būti dideliu išminčiumi, norint identifikuoti tą geltonąjį, aukštai ore išsikėlusį, kaip saulė šviečiantį vandenį su mūsų pažįstama Aušrine. Šalia jau žinomų jos transformacijų – nuo jūrių kumelės ir marių panos plauko pagalba į dangaus žvaigždę – prisideda dar čia dangaus *šviesulio* sutapdinimas su *vandeniu*: ore kabantis „geltonasis vanduo" nuvarvina vieną *lašą*, iš kurio kitoje vietoje vėl pasidaro danguje šviečiantis kūnas. Žinant iš kitų tekstų, kad *rasa*, tasai dangiškasis vanduo, tai tik *Aušrinės* paberti *karoliai* ir *perlai*[112], suprantama, kodėl tam tikru metų laiku *išsivoliojimas rasoje* pagydo ir apgina žmones nuo visokiausių ligų, o ypač nuo odos ligų[113] – Aušrinės įteikti *obuoliai*, jos karvių *pienas* turi juk tas pačias savybes. Suprantama taip pat, kad, norint pagydyti kvailutį, kuriam jo broliai buvo išlupę akis, užtenka varnui tik pabraukti „su sparnu per rasą", patepti ja akis – ir tasai iš naujo pradeda matyti.[114]

2-8. Baigiamosios pastabos

Lieka dar keletas neaptartų, tiesiogiai patį pasakojimą liečiančių, teksto faktų.

Pirmasis iš jų – tai herojaus mirtį atitinkąs *Vėjų Motinos* sodo *obuolių suvytimas*. Kaip naratyvinė nutrauktos tarp Siuntėjo ir pasiųstojo herojaus komunikacijos atstatymo priemonė – tai lietuviškose pasakose neretas reiškinys: apie į nelaimę patekusį herojų Siuntėjas sužino, pavyzdžiui, iš to, kad jo paliktoje stiklinėje *vanduo* paraudonuoja[115] ar kad į sieną įsmeigtas herojaus peilis ima kraujuoti.[116] Šiais atvejais – lygiai kaip ir mūsų obuolių suvytimo atveju – toks ar kitoks figūratyvinis objektas metonimiškai

atstovauja pačiam herojui, ir jo būklės transformacija pakeičia ir metonimo stovį. Metoniminis objektas negali tačiau būti atsitiktinis: kaip ir mūsų jau anksčiau nagrinėtas plaukas, jis turi atstovauti arba herojaus kaip asmens *kūnui*, arba jį charakterizuojančiam jo *prigimties* bruožui. Matėme, kad mūsų atveju herojaus kvalifikacija pasireiškia obuolių įsigijimu, įtvirtinančiu jį *meilės* ieškotojo ir jos davėjo rolėje. Obuolių suvytimas yra tad jo atsiradimo pavojuje „natūralus" signalas.

Obuolių dovana buvo, kaip matėme, pirmojo pasakojimo, įrašyto mūsų tekste, įžanginis epizodas, atžymintis herojaus išbandymą ir jo kvalifikaciją. Tokią pat funkciją antrajame teksto pasakojime, skirtame Aušrinės išvadavimui, atlieka mūsų studijuojamas segmentas. Galima tad teisėtai savęs klausti, kokioje srityje herojus čia kvalifikuojamas, kokius papildomus savo prigimties bruožus jis ta proga įgyja. Pirmą, paviršutinišką atsakymą duoda patsai pasakotojas, paskutiniame teksto segmente paaiškindamas, kad herojus „atpakūtavojo" už Aušrinės brolį ir seseris. Šis kiek sukrikščionintas išaiškinimas leidžia suprasti, kad herojus, pereidamas per mirtį ir prisikėlimą, „išpirko" ar „atpirko" užkerėtą Aušrinės bandą. Tačiau mitinis to „atpirkimo" turinys – turint galvoje, kad mūsų tekste įrašyta ideologija yra visai skirtinga – negali būti krikščioniškas. Prie šios problemos teks grįžti nagrinėjant galutinį pasakojimo išsprendimą.

Trečioji pastaba liečia herojaus *miegą*: mūsų herojus – kaip ir kiti panašioje padėtyje atsidūrę herojai – tuo metu, kai sprendžiamas jo gyvybės ir mirties klausimas, sau „saldžiai miega".

Nereikia manyti, kad lietuviškų pasakų herojai būtų ypatingi miegaliai, jie nemiega, kai reikalas eina apie šio gyvenimo įvykius, darbus ar žygdarbius, jie miega, kai kalba eina apie mirtį, apie gyvenimą mirtyje. Miegas – tai kitoniško gyvenimo forma, tai kitas gyvenimas, kuris vyksta žmogui miegant, apie kurį galima suvokti iš prisimenamų sapnų. Suprantama tad, kad gyvenimas miege ir gyvenimas mirtyje nesiskiria iš esmės vienas nuo kito. „La vida es un sueño", mėgstame kartoti paskui garsų ispaną. Bet *sapnas* senovės lietuvių kalboje reiškė „miegą"[117] (plg. lot. atitikmuo *somnis* „miegas"), ir ši paraleli gyvenimo forma yra ne blogesnė už

„tikrąjį" gyvenimą. Galima suprasti tad, kodėl, kai reikalas ima eiti apie „rimtus dalykus", t.y. apie gyvenimą ir mirtį, pasakojimas palieka herojų saldžiai miegantį ir pradeda vystytis kitoje, paralelaus gyvenimo, plotmėje.

X. IŠVADAVIMAS

Puola į visus kraštus – nėr jo panos niekur. Prašė vėjų rodos:

– Ką man dabar reikia daryti?

Šiaurės vėjas:

– Eik į jos pakajų, rasi kamanas ir balną. Pasibalnok bulių savo, stosis toks arklys, kad nebus ant visos karalystės tokio driganto. Užsėsk, josi marėms geriau, kaip žeme. Ir nuneš jis į tą karalystę, kur ji yra. Ten bus tą dieną arklių jomarkas, ieškos karalius pirkti drigantą. Kai derės, sakyk: „Jei perkat, pirkiat, čėso neturiu". Kol išeis pana.

Išėjo pana, pažino gyvolį savo. Pajėmė jam už rankos ir stojo vyrui ant kojos ir užlipo. Ir pakilo į padanges, pabėgo į savo dvarą. Karalius paliko smūtnas. Klausia karalius čerauninkus:

– Ką reikia dabar daryti?

– Jau nėr rodos nei jokios!

1. *Jūrų Žirgo pasirodymas*

Šis segmentas platesnių komentarų nesukelia, ir tai dėl įvairių priežasčių: visų pirma mūsų dėmesys, šį tekstą skaitant, sukauptas į *Aušrinę*, jos vertybių pasaulį ir ją tiesiogiai liečiančius įvykius, neturint nei vietos, nei pakankamų žinių nagrinėti jos priešų karalystę. Antra vertus, skaitytojas jau bus įpratęs prie mūsų praktikuojamo teksto skaitymo būdo, ir nemaža pastabų, naudingų šių pratybų pradžioje, įgautų dabar jau pasikartojimo pobūdį. Pasistengsime tad užregistruoti tiktai keletą įdomesnių faktų.

(1) Segmento organizacijoje galima atpažinti jau anksčiau aptartą pasakojimo procedūrą, pagal kurią veiklos projekto, jos virtualinės programos pristatymas užima tiek pat ar net daugiau vietos negu pačios veiklos atvaizdavimas: *Šiaurio Vėjo* patarimai kiekybiškai svaresni negu herojaus darbai. Pati naratyvinė programa čia labai paprasta, ji susideda reziumuojant iš atvykimo ir išvykimo, tik eliptiškai aprašant patį išvadavimą: joje herojus, kaip ir kitose

panašiose situacijose, mažai tepasireiškia, leisdamas savo vietoje veikti *pagalbininkams* – vėjui ir buliui.

(2) Keletas detalių netiesiogiai papildo mūsų jau susidarytą apytikrį *Aušrinės* grobiko karalystės vaizdą. Išvadavimo data pasirenkama ne eilinė *turgaus* diena, kaip tai stereotipiškai pasakose priimta, o *arklių jomarkas*: arklių mainai, jų prekyba gana artimai surišti su *kalvio* amatu. Karalaitis ieško pirkti drigantą, o pirkimo operacija jam – tai *derybos*. Žinoma, pavyzdžiui, kad ketvirtadienis, lietuvių nuomone, prekybai palanki diena[118], vadinamas *sukčiaus* diena[119] arba *velnio* diena[120]. Jisai tuo būdu netiesiogiai įrašomas į Velnio sakralumo sferą ir priešpastatomas mūsų herojui, atsisakančiam derėtis: „Jei perkat, pirkiat, čėso neturiu", nors toks atsakymas, Šiaurio Vėjo patartas, ir skirtas pratęsti laiką, išprovokuojant Marių Panos pasirodymą turgaus aikštėje. Tie patys karalaičio bruožai pasitvirtina pagaliau ir baigiamoje šio epizodo scenoje, kurioje, prašydamas patarimo, jisai sušaukia savo dvaro „čerauninkų" tarybą.

(3) Vienas mitologiškai įdomus faktas – tai *buliaus* transformacija į *drigantą*. Nors jinai ir atliekama pasakų pasauliui žinoma procedūra – *kamanų* (kartais ir balno) užmetimu (tokiu būdu, pavyzdžiui, raganos paverčiamos į kumeles[121]) – naujas buliaus priimtas pavidalas yra reikšmingas. Matėme, kad *Marių Pana* turi antropomorfinį pavidalą tiek, kiek ji surišta su gyvenimu saloje, su žeme, bet kad jinai tuo pačiu yra ir *jūrių kumelė* – pavidalas, kurį ji įgytų, žemę paversdama vandeniu. Panašų pavidalų kaitaliojimą sutinkame ir buliaus asmenyje: jis – bulius, kaip *Aušrinės* bandos viršininkas, surištas su sala ir ganyklomis, bet jis drauge ir jūrių eržilas, lekiantis mariomis geriau negu žeme ir skraidantis padangėmis. Paskutinis teksto segmentas mums paaiškins, kad šis *jūrių žirgas* gali turėti ir žmogiškąjį pavidalą, nes jis – *Aušrinės* brolis. Šie įvairūs, mitinėje galvosenoje aiškiai išskiriami pavidalai, kuriais reiškiasi viena ir ta pati būtybė, gali tačiau sudaryti nemaža painiavos eiliniam pasakotojui: matėme, kaip mūsų dažnai naudotoje, paralelioje pasakų grupėje įvairiuose variantuose konkuruoja geležinės karvės su jūrių kumelėmis, jaučiai – su kumeliais.

XI. NAUJOS EROS PRADŽIA

Pana parkeliavus paleido savo bulių. Bulius priklaupė ant kelių, prašneko žmogaus balsu:

– Kirsk man galvą!

Pana nenorėjo kirsti, ale tik turėjo kirsti. Nukirto galvą – prapuolė ketvirta dalis marių, pasidarė žemė. O iš buliaus jos brolis stojos. Nukirto visų trijų karvių galvas – stojos sesers. Prapuolė visos marės, pasidarė žemė. Pradėjo svietas gyventi. O ji paliko karalienė ant tos žemės, o vyras jos – karaliumi. Vyras jos išsipakūtavojo už jos brolį ir už seseres. Paliko ščėslyvais ir gyveno.

Ant to baigias.

1. *Galvos nukirtimas*

Ryškiausias šio paskutiniojo segmento faktas – tai galvos nukirtimo procedūra atliekama transformacija, kurios pasėkoje Aušrinės banda pavirsta į žmogiškojo pavidalo šeimą ir vanduo – į žemę.

Pati *galvos nukirtimo* procedūra pasakų skaitytojo nestebina: tai gana dažnai sutinkama metamorfozės priemonė, vartojama užkerėtoms būtybėms „atversti", jų žmogiškam pavidalui atgauti. Tai, žinoma, mitinė procedūra, neatitinkanti mūsų empirinio pasaulio dėsnių, bet jinai iš esmės nieku nesiskiria, pavyzdžiui, nuo pabučiavimo rupūžės – sąlyga, kurios išpildymas tegali išgelbėti į rupūžę užkeiktą karalaitę. Bendrai paėmus, tai yra vienas iš likimo koncepcijos elementų, viena iš *likimo išsipildymo* formų: likimo nustatytą gyvenimo pavidalą ir būseną gali pakeisti tiktai išorinio, kontingentinio įvykio įsibrovimas.

Tačiau mūsų tekstas siūlo daug komplikuotesnę šios metamorfozės interpretaciją. Paaiškinimo „buvom prakeikti, kol galvas nukirs"[122] čia nepakanka: galvos nukirtimo procedūra gali būti taikoma ir pasidaryti efektyvi tik *todėl*, kad herojus už kenčiančiuosius jau „atsipakūtavojo". Tarp likimo patiento ir jo agento susidaro tam tikra kontraktinė situacija, kurią galima išreikšti logiška formule „jei... tai...": herojus turi įsigyti ir perduoti tam tikras vertybes, kurių jo oponentui trūksta, trūkumas, kurį reikia užpildyti, kurio panaikinimas atženklinamas naujo pavidalo įsigijimu.

Teksto logika siūlo tad vienintelę galimą interpretaciją: galvos nukirtimas ir Aušrinės šeimos metamorfozė *sutampa* su jos brolį ir seseris charakterizuojančiu naujų vertybių – *sveikatos ir gyvybės* pradų – įsigijimu.

2. *Pradėjo svietas gyventi*

Epizode, aprašančiame *Marių Panos* užkariavimą (V segmentas), turėjome progos skaityti *Aušrinės* grasinimus paversti žemę į vandenį: jinai jau tenai pasirodė kaip pajėgi savo ir su ja susietų gamtos elementų transformacijos autorė. Nenuostabu tad, kad ir čionai – priešingai negu eilinėse pasakose, kur paprastai herojus pats atlieka galvos nukirtimą – bulius kreipiasi į *Aušrinę* tokiam iš paviršiaus labai nemoteriškam darbui atlikti. Nelyginant žalčių karalienė *Eglė, Aušrinė* viena turi visų metamorfozių *galią*.

Aušrinės šeima atgauna tad žmogiškąjį pavidalą. Tačiau ši transformacija neatskiriamai susieta su vandens pavirtimu į žemę. Du dieviškus pavidalus atitinka du gamtos elementai:

$$\frac{\text{zoomorfinis pavidalas}}{\text{antropomorfinis pavidalas}} \simeq \frac{\text{vanduo}}{\text{žemė}}$$

Žemės ir žmonijos buvimas surištas tad su dievų žmogiškuoju pavidalu įsivaizdavimu.

Charakteringas yra ir marių į žemę atsivertimo procesas: marios pagal dieviškų būtybių skaičių padalintos į keturias dalis, jos į žemes atsiverčia progresyviai, paraleliai su galvų nukirtimu. O tačiau vien tik paskutinė operacija iš tikrųjų reikšminga: „Prapuolė visos marės, *pasidarė žemė*". Nelyginant žmogus, sukapotas į gabalus, kuris, pateptas gyjančiu vandeniu, stojasi *sveikas*, ištisas, atskirų sausumos dalių sudėstymas į krūvą padaro *žemę*. Nestebina tad ir sekantis sakinys: „Pradėjo svietas *gyventi*". Kaip žmogus, padarytas pirmiau *sveiku*, gyvojo vandens pagalba įgauna *gyvastį*, taip ir „svietas", pradedantis *gyventi*, yra integralinė vieno koncepto „žemė-žmonija" dalis: *žemė* yra žemė tik tiek, kiek jinai gyvenama.

Galima būtų šią idėją vystyti toliau, duodant pavyzdžiu kitą mitą, pagal kurį žmonija atsirado iš *Milžinų* rasės paskutiniųjų palikuonių susijungimo su *Žeme.*[123] Prie šios temos teks grįžti kitą kartą – tai jau su *Laima* surišta lietuviškojo *tvano* istorija. Užteks tik išryškinti vieną būdingą šio epizodo bruožą: Aušrinės šeimos, kaip organiškos visumos, tobulą atitikimą integraliam *žemės-žmonijos* konceptui. Aušrinės dieviškoji šeima įgauna žmogiškąjį pavidalą todėl, kad rūpintųsi ir globotų drauge atsiradusią žemę ir jos gyventojus. Ta prasme, nesvarsčius dar, kas iš tikrųjų yra tas jos brolis ir tos jos seserys, galima jau laikyti, kad Aušrinės šeima priklauso vadinamajai dievų *žemininkų* kategorijai (žr. infra p. 180).

Aiškiai nustatyti ir *Aušrinės* šeimos hierarchiniai santykiai: jei jos broliui ir seserims „priklauso" kiekvienam po ketvirtadalis žemės, *Aušrinė* neabejotinai „paliko *karalienė* ant tos žemės". Sunkiau išspręsti mūsų herojaus – jos vyro – socialinio statuso problemą. Nors tekstas ir aiškiai sako, kad jis iš *Tarno* rolės tapo pakeltas į *Karalius*, galima savęs klausti, ar šios pavėluotos vedybos nėra tik rezultatas mechaniško naratyvinės pasakų schemos pritaikymo, schemos, kuri numato vedybas ir „ščėslyvą gyvenimą" kaip kanoninį pasakos užbaigimą. Žinoma, šia proga savaime peršasi gerai žinomų dainų tekstai, pagal kuriuos *Mėnulis* pamylėjo *Aušrinę,* dievų pasaulyje sukeldamas šeimyninę dramą. Tačiau yra ir pasakų, kurios Marių karalių *Mėnulį* laiko *Aušrinės* tėvu.[124] Krikščionybės įtakoje atlikta *Aušrinės* asimiliacija su *Panele Švenčiausia* duoda argumentų jos nevedybinei būklei paremti. Kaip ten bebūtų – problema yra svarbi visai lietuvių mitologijai: be Mėnulio įvedimo, matysime, negalima net užbaigti Aušrinės bylos nagrinėjimo, tačiau papildomos, gilesnės studijos reikalingos, norint ryžtingiau už vieną ar kitą hipotezę pasisakyti.

Baigsime tad šio segmento analizę, bandydami išryškinti Aušrinės šeimos figūras, įrašydami jas į bendrąją lietuviškosios teologijos problematiką.

3. Baltų dievų triada

Vienas iš pagrindinių baltų religijos rekonstrukcijos uždavinių yra, žinoma, vyriausių, pagrindinių dievų sąrašo sudarymas ir jų dieviškųjų funkcijų paskirstymas. Ši labai kontroversinė problema yra užėmusi gana plačią tiek prūsų, tiek ir lietuvių mitologijos tyrinėjimų erdvę, iš dalies gal net trukdydama išsivystyti kitų, antraeiliais laikomų klausimų analizei. Neabejotina, kad po romantiškojo optimizmo ir laksizmo, po juos sekusio pozityvistinio skepticizmo ši problema turės būti iš naujo persvarstyta savo visumoje. Jaano Puhvelo[125] bandymas apginti prūsų dievų panteono autentiškumą atrodo kaip pirmas svarbus žingsnis šia kryptimi. Galima tačiau savęs klausti, kokia mokslinė strategija šiuo atveju parankesnė, ar, prieš pradedant sintezės ieškančias freskas, neverta pirmiau pastorinti mitologines atskirų dievų ar dieviškumo sferų bylas.

Senovės prūsų religijos pažinimas pagrindinai remiasi Simono Grunau *Preussische Chronik* duomenimis[126]: nuo to, ar į ją žiūrima kaip į rimtą religijos šaltinį, ar kaip į kompiliacinį, prūsiškais rūbais skandinavų dievus aprengusį veikalą, priklauso ir mitologo pažiūros į prūsų religiją. Pagal Grunau, ši religija buvo dominuojama trijų vyriausių dievų – *Patrimpo, Patulo* ir *Perkūno*: turint galvoje, kad anksčiau aprašytoje Upsalos šventykloje irgi buvo garbinami trys pagrindiniai skandinavų dievai, šis pasikartojantis triadinis dieviško sąstato principas ir tarnavo vienu iš svariausių argumentų prūsų dievybių neautentiškumui ir Grunau aprašymų kompiliaciniam pobūdžiui teigti.

Šio jau senstelėjusio debato perspektyvos griežtai pasikeičia Dumézilio pastangomis išsivysčius palyginamajai indoeuropiečių mitologijai, pasiūliusiai *trifunkcinės ideologijos* modelį indoeuropiečių religijoms suprasti ir išaiškinti. Triadinės vyriausių dievų organizacijos principas pasidaro tada bendru struktūriniu indoeuropiečių religijos požymiu, ir trijų pagrindinių prūsų dievų buvimas iš ydos tampa privalumu, liudydamas tokios dievų sampratos archajiškumą.

Pagal Dumézilio pasiūlytą modelį, indoeuropiečių religijose galima atpažinti ne tris vyriausius dievus, o tris *suverenumo sferas*, į

kurias įsirašo joms atstovaują dievai ir kurios didžiumoje atitinka jas praktikuojančių tautų pasiskirstymą į tris socialines klases: kunigus, karius ir žemdirbius. Pirmoji suverenumo sfera yra dažniausiai reprezentuojama dviejų dievybių: sutartimi pagrįsto suverenumo dievo *Mitros* (Indijos religijoje) ir magiškojo suverenumo dievo *Varūnos*. Karių klasę atitinka jėga paremto suverenumo dievas *Indra*, o trečiajai funkcijai paprastai atstovauja visa eilė dažnai suporuotų dievybių, užsiimančių tiesiogine žemdirbių klasės globa.

Mūsų su *Aušrine* ir jos šeima susijusi problematika iš pirmo žvilgsnio neabejotinai įeina į trečiosios suverenumo funkcijos sferą.

3-1. Patrimpas

Pagal Grunau *Kroniką*, ant Vaidevučio vėliavos šalia kitų dviejų dievų nupieštas *Patrimpas* aprašomas kaip „ein man junger gestalt ane bardt, gekronett mit sangelen (javų varpomis) und frolich... und der gott vom getreide"[127]. Antrasis jo portretas šventykloje: prie jo dideliame, javų pėdomis pridengtame ąsotyje laikoma *gyvatė*, kurią *waydolotinnen* (kunigės) maitina pienu.[128] Jis pagaliau apibūdinamas kaip „ein gott des gluckis in streitten und sust in anderen sachin"[129].

Mūsų nustebimui, *Patrimpas*, vienas iš vyriausiųjų dievų, kurio vardo etimologija jį neabejotinai suriša su mūsų temai artimu *vandeniu*[130] ir jo simbolika, Grunau aprašymuose apibūdinamas pagal jam priskiriamus atributus:

(1) pagal *javus* ir *pieną* – kaip žemdirbystę ir gyvulininkystę globojąs dievas,

(2) pagal jo garbei laikomą *gyvatę* – kaip sveikatos ir gyvybės dievas,

(3) pagal šias dvi sritis jis galop apibūdinamas kaip *laimės* dievas.

Atrodytų, kad *Patrimpas* šalia jam tiesiogiai priskiriamos suverenumo funkcijos, pagal kurią jis atitiktų Indijos *Mitrą*, prisijungia prie jos ir trečiąją dieviškąją sferą, pasireikšdamas kaip tos srities globėjas. Ši hipotezė – jei ją patvirtintų ir lietuviškosios mitologijos duomenys – išryškintų originalią baltų religijos poziciją indoeuropiečių mitologijoje.

4. Lietuviškoji triada

Lietuviškąjį vyriausiųjų dievų sąrašą sunku sudaryti: ankstyvosios kronikų žinios yra labai fragmentinės, o nuo XVI a. galo duodami dievų sąrašai, vieno autoriaus nuo kito kopijuojami, maišo prūsų ir lietuvių dievus. Galima vis dėlto pabandyti sugrupuoti šiuos negausius duomenis ir susidaryti šiokį tokį šio klausimo bendrą vaizdą.

Indijos dievai	Indra	Varūna	Mitra
Prūsų dievai	Perkūnas	Patulas	Patrimpas
Lietuvių dievai:			
Malala (1261)	Perkūnas	Kalvelis (=Teljavel)	Andaj(?)
Volynijos kr. (XIII a.)	——	Kalvelis (=Teljavel)	Andij(?)
Długosz (XV a.)	Perkūnas (=Juppiter)	Vulcanus	Aesculapius
Stryjkowski (XVII a.)	Perkūnas (jo vietoj: šv. Stanislovas)	„amžinoji ugnis" (jos vietoje: „puškarnia")	„tamsi giria", kur „gywojtos" ir „ziemiennikos"

Senieji šaltiniai, kurie vienu ar kitu būdu duoda dievų (ar jų kulto vietų) sąrašą, o nemini vieno ar kito iš jų, yra, kaip matome, dviejų rūšių: tai rusiškosios XIII a. kronikos ir lenkiškosios XV–XVI a. „istorijos". Abiejų rūšių šaltiniams charakteringas antrosios funkcijos – jėga paremto suverenumo dievo *Perkūno* vardo išsaugojimas (Volynijos kronika, tiesa, jo nemini, bet jos duotame sąraše lieka dar du neiššifruoti dievai *Nunaday* ir *Diviriks*, kurių bent vienas galėtų būti Perkūno epitetu). Stryjkowskio užrašytas faktas, kad Jogaila, keisdamas sostą ir religiją, *Perkūno* stovyklos vietoje pastatydino šv. Stanislovo, Lenkijos patrono, bažnyčią, neabejotinai įrašo šį dievą į suverenų sąrašą. Antrosios mūsų kolonos dievas, reprezentuojąs magiškąjį suverenumą ir atitinkąs Prūsų

požemio dievą *Patulą*, yra jau problematiškesnis: rusiškose kronikose įrašytą „*Teliavelį*" pataisius į *Kalvelį*[131], tolimesnė jo identifikacija sunkumų nesudaro: Długoszas interpretuoja jį kaip *Vulcanus*, taigi kartu kaip požemio ir kaip ugnies dievą, o Stryjkowskis, nusakydamas, kad dar prieš Vilniaus įkūrimą toje vietoje buvo garbinama *Šventaragio* įkurta *amžinoji ugnis*, kad ją užgesinus jos vietoje buvo įrengta „puškarnia", t.y. patrankų liejykla, dar labiau sutvirtina *Kalvelio* poziciją lietuviškų dievų triadoje.

4-1. Lietuviškasis Patrimpas

Trečiasis, kontraktualiniam suverenumui atstovauti turįs dievas sukelia didelių sunkumų. Rusiškų kronikų atkartotas *Andaj* arba *Andij* lieka nesuprantamas: kai kurių mitologų bandymas jį išaiškinti kaip blogai užrašytą ar blogai kopijuotojų perrašytą šauksmininko *Angiai! Angi!* formą gali būti priimtas tik kaip šalutinis argumentas jau kitomis priemonėmis nustatytam jo portretui papildyti.

Długoszo duota jo romėniškoji interpretacija – *Aesculapius*, pridedant, kad jį atitinka lietuvių praktikuotas *aspides* (gyvačių) garbinimas, gali reikšti XV a. kultūriniame kontekste tik tai, kad šio dievo žinioje buvo būdingi sveikatos ir ligos reikalai. Stryjkowskio duotas Vilniaus įkūrimo aprašymas ir su juo surištas ternarinis kulto vietų paskirstymas papildo ir patvirtina Długoszo interpretacijas. Pagal jį, greta anksčiau įkurtos amžinosios ugnies Gediminas įsteigęs dar dvi skirtingas kulto vietas: be jau minėtos Perkūno statulos, jis dievams paskyręs netoli esančią *tamsią girią*, ten pagal pagonių papročius apgyvendamas dvasininkus, kurie meldėsi už toje vietoje sudegintus kunigaikščius, augino ir maitino „*Gywojtos y Ziemiennikos*... jako Bożki domowe"[132]. Šalia Długoszo jau minėtų *gyvačių* Stryjkowskis įjungia į šią trečią sakralumo sferą dar ir mirusiųjų kunigaikščių kultą ir visą eilę *Žemininkų*, kuriuos jis paaiškina esančius „naminiais dievais". Dievų, vadinamų „Namiszki Diewai", sąrašą kiek vėliau mums pateikia Praetorius: tai *Žemėpatis, Žemyna, Laumelė, Gabjauja, Giltinė, Drebkulys, Bangpūtis, Aitvaras ir kaukučiai.*[133] Į šį sąrašą, sudarytą visai kitame Lietuvos kampe šimtmečiu vėliau, nereikia žiūrėti nei kaip į

išsamų, nei kaip į tiksliai atitinkantį Stryjkowskio *Žemininkų* sąvoką: jis vis dėlto leidžia susidaryti bendrą nuovoką apie jų rūpinimosi ir globos sritį.

Išvada pati peršasi: nesigilinant į detales ir neieškant tobulų atitikmenų, galima lengvai matyti, kad lietuviškojo Mitros žinioje esančios dievybės, o taip pat ir jų galios bei veiklos atributai, bendromis linijomis atitinka prūsiškojo *Patrimpo* veiklos sferą. Konstatavus šį palyginamumą, kuris negali būti nei atsitiktinumo, nei pasiskolinimo pasėka, reikia tad pripažinti vieną bendrą abiem baltų religijoms bruožą – trečiosios funkcijos dievų įjungimą į kontraktualinio suverenumo sferą. Mūsų bandymas kiek galima daugiau išryškinti šią sferą – kuri, matėme, atrodo kaip silpniausioji vyriausių lietuvių dievų schemos vieta – turi tad tolimą tikslą: prisidėti prie lietuviškosios teologijos bendrosios struktūros nustatymo.

4-2. Dievaitis Mėnulis

Pretendentų šiam suvereniniam lietuviškojo *Patrimpo* postui užimti kol kas nėra, nebent juo galima būtų laikyti patį *Dievą*: tai teonimas, kuriuo galėjo būti vadinamas vienas kuris iš vyriausių lietuvių dievų, vienas, sakyčiau, iš labiausiai „teigiamų" dievų, nes tik tokio dievo vardą krikščionybė galėjo pasirinkti vienam krikščionių *Dievui* lietuviškai pavadinti. Ši problema yra reali. Deja, jos aiškinimas buvo bent iki šiol nukreiptas klaidinga kryptimi krikščioniškos pasaulėžiūros rėmuose galvojančių mitologų, ėmusių šia proga ieškoti *vieno* vyriausiojo pagonių *Dievo*.

Tokio *Dievo* – kaip vieno iš trijų pagrindinių dievų – bylą galėtų papildyti, pavyzdžiui, *Dzievaicis*, žodis, kuriuo seniau Dzūkijoje buvo vadinamas *mėnulis* (*mėnulis* ten tik iš mokyklos parėjęs, anksčiau visai nežinomas žodis)[134], arba Lasicijaus užrašytas, prie Jūros garbintas *Deuoitis*[135]. Tai įdomi hipotezė, kuri mūsų šiuo metu tiesiogiai neliečia.

Atvirkščiai, svarbiau mums atrodo panagrinėti *Mėnulio* veiklos sferą, tiesiogiai susijusią su mūsų tekste išryškėjusia vertybių sistema: norint suprasti dievus, reikia pirmiau žiūrėti į jų semantinius kontūrus, o ne į jų vardus ar tų vardų formas. Ypatingą mitologo

dėmesį sukelia čia palyginti didelis skaičius išlikusių *maldelių*, kuriomis kreipiamasi į pasirodžiusį *jauną Mėnulį*: jokia lietuviška dievybė tuo pasigirti negali, ir Balys, savo archyvuose turėdamas 60 tokių maldelių – o kiek jų yra Vilniaus archyvuose? – turi pagrindo teigti *lunarinio kulto* svarbą lietuvių mitologijoje.[136]

Balys duoda septynių, gerai parinktų, maldelių pavyzdžius. Juos kiek papildžius iš kitur turimais duomenimis, galima bandyti šio mažo korpuso gana kruopščią analizę, esant tikram, kad jo išplėtimas vargiai ar ką nors esmiškai naujo atneštų.

(1) Į *Mėnulį* kreipiamasi kaip į *sveikatos* teikėją:

Man *sveikata*, tau dievystė (Anykščiai),
tau pilnatis, man *sveikata* (Šeduva),
duok jam ratų, man *sveikatų* (Antalieptė, Tauragnai).

(2) *Mėnulis* pasirodo kaip *grožio* ir *jaunystės* garantas:

Tau šviesybe, man *gražybe* (Žeimelis),
tau ponystė, man *jaunystė* (Anykščiai),

prie kurių galima pridėti ir iš jų kylantį bruožą – *linksmybę*:

Tu švieti visados, mum *linksmini*. Pamatom jį ir visi nusiraminam, visi *nusilinksminam* (Rokiškis).

Šių dviejų, mūsų tekstui rūpimų sąvokų – *sveikatos* ir *grožio bei jaunystės* – senumą lietuviškoje galvosenoje ir aiškų šių dviejų sričių išskyrimą patvirtina ir liaudies tikėjimai. Jiems pailiustruoti reikia ištisai pacituoti Balio duotą tų tikėjimų santrauką[137]:

...*jauname mėnesyje* gimęs žmogus visą gyvenimą liekąs *jaunos išvaizdos*, esąs *gražus*, negreit senstąs, tačiau esąs bailus ir nedrąsus, silpnas ir nerimtas, labai bijąs „blogų akių" (nužiūrėjimo).

Sename mėnesyje gimęs žmogus esąs senos išvaizdos, susiraukęs, suniuręs, piktas, negražus, greit susenstąs, tačiau esąs *sveikas* ir stiprus, patvarus, nebijąs akių arba nužiūrėjimo.

Krikštynas reikia daryti *jauname mėnesyje*, tai žmogus negreit susensiąs, ilgai būsiąs *jaunas ir gražus*.

Jauname mėnesyje vedusieji ilgai gyvensią ir greit nepasensią, tačiau vestuves daugiausia taiko daryti *pilnatyje*, tada jaunieji *turtingai* gyvensią, jų gyvenimas būsiąs visko pilnas.

Įdomu pastebėti, kad šios dvi *grožio* ir *sveikatos* logiškai priešpastatytos sąvokos tikėjimuose yra nudriekiamos ant *laiko* linijos ir atitinka tuo būdu dvi skirtingas *Mėnesio* fazes: žmogaus *gimimo* atitikimas šioms fazėms nulemia jo *likimą*, žmogaus prisitaikymas (nustatant krikštynų ar vedybų datas) prie dievybės pavidalo keitimosi leidžia jam tam tikra prasme pakreipti savo *likimą* norima kryptimi. *Mėnulio* fazių kitimas, jo „gyvenimas" tampa tuo būdu archetipu žmogiškam gyvenimui suprasti:

> Jaunas Mėnuo, jaunikaiti,
> Dangaus žemės karalaiti,
> tau sudilti, o mum pražilti (Tauragė).

(3) *Mėnuo* tuo pačiu yra ir *mirusiųjų* globėjas, jis gali arba suteikti, arba bent padėti surasti „pomirtinį gyvenimą":

> Kad tau Dievas dat pilnystį, o mum *Perkūno karalystį* (Rokiškis),
> duok jam pilnystį, o mum *Perkūno karalystį* (Antalieptė, Tauragnai).

Perkūno karalystės, kaip pomirtinio gyvenimo buveinės, sąvoka išryškėja iš jau moderniškesnių variantų:

> Dieve duok tau pilnystę, o man *dangaus karalystę* (*Taut. darb.*, IV, 184),
> kad mano dūšelė būt su tavimi *po smerties danguje* (Kabeliai).

(4) *Mėnulis* pagaliau yra *laimės* ir *dalios* tiekėjas:

> Atneši tu mum *visokių loimį* (Rokiškis),
> ataneši... naudą ir *gerų loimį* (*Ibid.*),
> tau auksa karūna, e man *ščestis* i dalia (*Taut. darb.*, IV, 184).

Nenuostabu, kad tokia vientisa sakralumo sfera gali suteikti jai atstovaujančiai dievybei *suverenumo* titulus. Ir iš tiesų maldelėse *Mėnuo* vadinamas „mūsų karalėliu" ar „dangaus žemės karalaičiu", jam priskiriama „aukso karūna". Palyginus su mūsų „žmogystės" būviu, jam suteikiamas „dievystės" statusas, į jį kreipiamasi kaip į „dangaus šviesų dievaitėlį".

5. Aušrinės šeima

Visai normalu tikėtis surasti tokią iš paviršiaus sandarią mitinę sferą, išdalintą tarp kelių stambesnių dievybių: dievai turi kiekvienas savo asmenišką gyvenimą ir paprastai nemėgsta vienatvės, o žmonės savo ruožtu mėgsta žinoti, su kuo turi reikalą, į ką reikia kreiptis kiekvienu konkrečiu atveju.

Čia ir iškyla Aušrinės ir jos šeimos klausimas. Turint galvoje, kad mūsų tekste išskaityta vertybių sistema bendromis linijomis – išskyrus gal tik dar neliestą *laimės* problemą – atitinka Mėnulio žinioje esančią žmonijos globos sferą ir kad jos abi priklauso „trečiajai funkcijai"; turint galvoje taip pat, kad žemė ir jos gyventojai mūsų tekste atsiranda kartu su Aušrinės šeimos narių atsivertimu ir žmogiškojo pavidalo įgijimu, – yra pagrindo manyti, kad tiek Aušrinės broliui, tiek ir jos seserims „priklauso" tam tikra prasme kiekvienam atskiras žemės gabalas ir atskiros mitinės vertybės, kad į juos galima žiūrėti kaip į dievus *„žemininkus"*.

5-1. Aušrinės brolis

Visų pirma iškyla, žinoma, Aušrinės brolio figūra. Reikia pastebėti, kad mūsų teksto sukurta situacija, kurioje šalia herojės Aušrinės atsiranda ir jos brolis, lietuviškų pasakų pasaulyje nėra įprasta. Žinome pasakų apie brolius, vykstančius ieškoti sesers, apie seserį, ieškančią savo brolių: jose brolis ir sesuo vaidina savarankiškas naratyvines roles. Turime pasakų apie brolį ir seserį, drauge keliaujančius – bet tai dažniausiai incesto problemas sprendžią pasakojimai. Mūsų tekste iškilusi brolio ir sesers pora, kurios buvimo nepateisina naratyvinių struktūrų reikalavimai, gali būti suprantama tiktai mitologiniuose rėmuose.

Antra vertus, nepaisant menkos rolės, kurią jis vaidina pasakojime, Aušrinės brolio asmenybė progresyviai išryškėja ir įgauna individualius kontūrus. Jis – Aušrinės pagalbininkas, marių paslapčių saugotojas, savo trijų seserų-karvių vadovas ir globėjas. Figūratyviniame plane tekstas jį pristato net dviem zoomorfiniais pavidalais – kaip *bulių* ir kaip *jūros eržilą* – suteikdamas jam

pagaliau ir paskutinįjį – antropomorfinį pavidalą. Pastebėtina, kad, kaip jūrų eržilas, jis įeina į garbingą, arklinį pavidalą galinčių priimti dievų grupę, dievų, pasireiškiančių ir mariose, ir danguje, nurodančių tuo būdu savo dvigubą – kartu *vandeninę* ir *orinę* – prigimtį: ne tik *Aušrinė* yra *jūrių kumelė*, bet ir *Mėnulis* gimsta kaip *dangaus kumeliukas.*[138] Turint galvoje, kad lietuvių mitologijos tyrinėtojams dažnai tenka sutikti istoriniuose šaltiniuose vien tik tuščius dievų vardus, beveik nieko nežinant apie jų turinį, Aušrinės brolio, kuriam, tiesa, trūksta vardo, figūratyvinis ir semantinis portretas pakankamai ryškus.

Prie viso to reikia pridėti, žinoma, pagrindinius jo atributus, kuriuos jam suteikia mūsų tekstai: kaip jau anksčiau minėjome, „atpakūtavodamas" už brolį ir seserį, mūsų herojus tuo būdu juos kvalifikuoja išsipildančio likimo dėka kaip gyvenimo ir mirties srities globėjus.

5-2. Auššveitis

Reikšminga, kad prūsų religijoje šalia didžiojo dievo *Patrimpo,* kurio garbei ąsotyje laikoma *gyvatė,* žinomas ir kitas, hierarchiškai žemesnis dievas *Ausschauts,* įtrauktas į 1530 m. dokumento[139] paduotą dešimties prūsų dievų sąrašą ir jame interpretuotas kaip *Aesculapius*: suvereninio dievo, kuriam priskiriamos gyvybės ir sveikatos globos funkcijos, buvimas netrukdo būti šalia jo kitam, labiau specializuotam dievui, veikiančiam delegacijos, pavedimo principu.

Kone visi XVI a. mitologijos aprašinėtojai vėliau mini šį dievą, lengvai atpažįstamą, nežiūrint teonimo rašybos kaitaliojimosi:

> *Ausceutum,* deum incolumitatis et aegritudinis (Maletius)
> *Auscutum,* deum incolumitatis et aegritudinis (Lasicius)
> *Auschleuts,* der Gott aller Gebrechen, Krankheiten und Gesundheit[140] (Lucas David).

Reikšmingas yra ir kitas faktas: latvių mitologija, paprastai labiau mėgstanti moteriškas dievybes, pažįsta dangaus dievaitį *Auseklis,* pasireiškiantį rytinės žvaigždės pavidalu, kuris savo veikla ir savo dažnu pasirodymu tekstuose nustelbia gana blankią *Austriņa.*[141]

Šių dviejų dievų pozicijos kiek skirtingos: prūsų dievo gerai žinomos jo, kaip sveikatos ir ligų dievo, funkcijos, bet trūksta žinių apie jo gyvenimą ir jo dangiškąjį pavidalą; latvių dievo, atvirkščiai, funkcijos nežinomos, bet turima žinių apie jo gyvenimą, kurios jį priartina prie lietuviškosios *Aušrinės* šeimos (jis – rytinė žvaigždė, jis perka sau žirgą, jis Saulės dukterų laikomas uždarytas ir tris dienas nepateka).[142]

Tokie palyginamosios baltų mitologijos faktai leidžia šalia šių dviejų dievų įvesti ir lietuviškąjį dievą, suteikiant jam, iš vienos pusės, prūsų dievo pavyzdžiu, jo teonimą ir dieviškąsias funkcijas, o iš kitos pusės, sekant latvių dievo pavyzdžiu, sutapdinant jį su mūsų teksto analizės pasėkoje išryškėjusiu Aušrinės broliu.

Tokio lietuviško dievo buvimą pirmasis paliudija Praetorius: „*Auszweitis*, nach Bretkius *Auszweikus*, ein Gott der Kranken und Gesunden von sweikas-gesund, sweikata-Gesundheit."[143]

Atrodo tačiau, kad šioje lietuviško sveikatos dievo byloje esama supainiota keletas skirtingų dalykų.

(1) *Ausschauts*, kaip tai yra įrodęs Būga[144], yra prūsiškas, o ne lietuviškas Aesculapijaus vardas: jį maišyti, kaip tai daro Balys, įrašydamas jį į vieną koloną su lietuviškuoju *Auszweitis*, nėra jokio pagrindo. Galimas dalykas, kad prūsų kalbai XVI a. nykstant – daliai prūsų vokietėjant, o kitiems – lietuvėjant – dievo *Ausschauts* vardas galėjo dar ilgai išlikti lietuviškai kalbančių Rytprūsių gyventojų atmintyje ir būti vartojamas kaip *Auszweitis* sinonimas.

(2) Būga, bandydamas nustatyti šio žodžio etimologiją, atrodo, bus buvęs paveiktas *Pa-trimpo* ir *Au-trimpo* formų ir varde Ausschauts įžiūrėdamas prefiksą *au-* siūlė išvesti jo kilmę iš **aušaũt* „skolyti", savo keliu paeinantį iš *šaut* „šauti, stumti, duoti". Lietuviškoji šio teonimo forma, pagal jį, būtų tada **Nuo-šiautas*.

Jeigu, atsižveldami ne vien tik į fonetinius kalbos reikalavimus, bet ir į semiokultūrinį kontekstą, pabandytume prie šio žodžio etimologijos prieiti pagal galimą jo reikšmę, galėtume baltų kalbų specialistams pasiūlyti ir kitą jo etimologijos sprendimą. Turint galvoje, kad tiek lietuviškame, tiek latviškame teonimuose galima lengvai atpažinti bendrą šaknį *auš-, aus-,* „aušti, dienoti"[145], ir į prūsiškąjį *Ausschauts* galima žiūrėti ne kaip į šaknį su prefiksu

au-, o kaip į sudėtinį dvišaknį žodį *auš-šautas*, kurio pirmoji dalis būtų bendra visoms trims baltų kalboms:

Auš-šautas – Auš-šveitis – Aus-eklis,

o kurio antroji dalis, atitinkamai su Būgos pasiūlyta etimologija, reikštų „šauti", „duoti". Tuo būdu išryškėja ir lietuviškojo *Auššveičio* forma: antrasis šio vardo variantas – *Aušsveikus*, atsiradęs semantiškai pagrįstos kontaminacijos būdu, jokių sunkumų nesudaro.

Mūsų nagrinėto teksto įnašo į šią bylą reikšmė yra keleriopa:

(1) Jis parodo buvimą šalia moteriškos dievaitės *Aušrinės* jos brolio, t.y. vyriškosios lyties tos pačios dangiškos srities atstovo. Lietuviškosios mitologijos *Aušrinės* problema tuo būdu sugretinama su latviškojo *Auseklio* problema: tai leidžia susidaryti bendrą, palyginamąją baltų religiją liečiančią, hipotezę.

(2) *Aušrinės* brolio pasirodymas padeda išspręsti dievo *Auššveičio* problemą ir įrašyti jį į „rimtų" lietuviškų dievų sąrašą: jo atskirai paimtas nesuprantamas vardas tampa transparentišku šioje naujoje perspektyvoje; jo paaiškėjęs vardas suteikia drauge šiam dievui solidų mitologinį užnugarį.

(3) *Auššveičio* identifikavimas su *Aušrinės broliu* galutinai sutvirtina iki šiol vien teksto analize pagrįstą mūsų įsitikinimą, liečiantį jo veiklos žmonių atžvilgiu sferą, būtent, kad jis yra sveikatos ir ligos dievaitis.

5-3. Trys Laimos (?)

Išryškinus Aušrinės brolio – Auššveičio portretą ir išsiaiškinus jo dieviškąsias funkcijas, lieka dar bandyti išspręsti trijų Aušrinės seserų klausimą. Mitologinis jų statusas nėra ryškus: ypatinga, savarankiška veikla jos nepasireiškia ir hierarchiškai jos subordinuotos drauge ir *Aušrinei*, kurios bandą jos sudaro, ir *Auššveičiui*-buliui, kuris yra jų vadovas ir globėjas. O vis dėlto jų transformacija iš karvių į merginas yra lydima vandens pasikeitimo į žemę: nors ir būdamos žemesnėmis dievybėmis, jos vis tik yra *deivės-žemininkės*.

Lietuviško folkloro mėgėjui negali nekristi į akis ypatingas, antagonistinis ryšys, jungiantis karves su *raganomis*, kurių vienas iš pagrindinių užsiėmimų yra karvių pieno *gadinimas*. Šitoks

įniršimas kenkti karvėms negali būti atsitiktinis, jis rodo esminį prieštaravimą, skiriantį dviem sakralumo sferoms priklausančias būtybes. Raganos gadina karves greičiausia dėl to, kad jos indoeuropietiškame kontekste pasirodo kaip žemiškų gėrybių gausumo, kaip maisto pertekliaus simbolis. Jau minėtas indiškąsias ir romėniškąsias *karves* atliepia viena reta lietuviška sakmė, pasakojanti apie „anuo metu" buvusias didžiules karves, kurios, į tvartus nesutilpdamos ir stovėdamos lomose, leisdavosi visų melžiamos: žmonės kubilus pieno prisipildydavę, „ar biednas, ar turtingas – visi nebuvo alkani"[146]. Anos dienos praėję, šaltis iššaldęs visas karves, palikę tik jų ženklai – *Laumės karvių papai*.

Šalia šių *Laumės* (ar *Laimės?*) karvių, atstovaujančių žemiškų gėrybių – *naudos* – apstumui, teko mums sutikti ir *Aušrinės* geležines karves: matėme, kad išsimaudymas jų piene yra rizikingas dalykas – jis gali atnešti arba mirtį, arba naują gyvenimą, jaunystę ir grožį. Su karvėmis surišta simbolika yra tad dviguba: iš vienos pusės, tai gyvenimo ir mirties klausimas, kitaip sakant – *likimo* klausimas, o iš kitos – turtingo ar skurdaus gyvenimo, paprastai sakant – *laimės* klausimas.

Grįžtant prie Aušrinės šeimos problemų, iš pirmo žvilgsnio atrodytų, kad, Auššveičiui priskyrus sveikatos ir ligos sritį, jo seserims liktų kita – gyvenimo ir mirties sfera. Šioje sferoje, tiesą pasakius, mums netrūksta gerai žinomų dievybių. Šalia pirmą vietą užimančios gimimo deivės *Laimės* dažnai sutinkamos yra ir *Trys Laimės* (kartais sumaišomos su *laumėmis*), nustatančios gimstančio kūdikio likimą, arba pora deivių, drauge po pasaulį keliaujančių – *Laima* ir *Giltinė*, atliekančių tas pačias likimo lėmimo funkcijas.

Laimių ir *laumių* problema yra viena iš painiausių visoje lietuviškoje mitologijoje – jai reikalinga atskira, išsamesnė studija. Tuo tarpu užteks tik išryškinti vieną esminį likimą lemiančių *laimių* bruožą: atėjusios prie trobos lango, kurioje gimsta kūdikis, *trys laimės* beveik visada atsako į du klausimus: (1) ar kūdikis *gyvens, ar mirs* ir (2) ar jis bus *laimingas* (t.y. dažniausiai – turtingas), *ar ne*. Išsamesnis lietuviškos *laimės* sąvokos supratimas yra tad būtinas, norint nustatyti deivių *Laimių* veiklos sferą.

Prisimindami anksčiau jau išnagrinėtas dievaičio *Mėnulio* funkcijas, galime sakyti, kad visa jo globoje esanti dievų ir žmonių santykių sfera gana patenkinamai išsidalina tarp mūsų aprašomų Aušrinės šeimos narių, išdalinusių naujai atsiradusią žemę: *Aušrinė*, pasilikdama savo žinioje grožio ir jaunystės reikalus, lieka žemės karalienė ir valdo kitas sritis jau netiesiogiai, savo brolio ir seserų padedama: jei *Auššveičiui* priklauso sveikatos sritis, jo seserims – trims *Laimoms* atitenka gyvenimo ir mirties – ir su jais surištos *laimės* – sritys.

Pastabos ir nuorodos

[1] *Dabartinės lietuvių kalbos žodynas*, Vilnius, 1972.
[2] M. Slančiauskas, *Šiaurės Lietuvos pasakos*, p. 184–188.
[3] *LKŽ*: „Vos vieną mėnesį iškukavus, gegužė pavirsta vanagu" S 187.
[4] Plg. J. Basanavičius, *Liet. pas. yvairios*, III, p. 170 sqq.
[5] LTR 1181 (33) ir LTR 1134 (81).
[6] J. Basanavičius, *Liet. pas. yvairios*, III, p. 171–174.
[7] *Tautosakos darbai*, III (tikėjimai), p. 17.
[8] *Ibid.*, p. 17.
[9] *Liet. tautosaka*, IV, p. 583.
[10] M. Davainis-Silvestraitis, *Pasakos, sakmės, oracijos*, Vilnius, 1973, p. 162–163.
[11] *Taut. darbai*, III, p. 25.
[12] J. Basanavičius, *Iš gyvenimo vėlių bei velnių*, p. 21.
[13] *Ibid.*
[14] „Apie obuolį lietuvių dainose bei pasakose ir vestuvių apeigose", in *Rinktiniai raštai*, p. 392 sqq.
[15] L. Rhesa, *Dainos oder Litauische Volkslieder*, Königsberg, 1825, p. 266, cituojamas in J. Basanavičius, *Rinkt. raštai*, p. 402, pastaboje.
[16] A. Juška, *Lietuviškos svotbinės dainos*, p. 823, in J. Basanavičius, *op. cit.*, p. 403.
[17] J. Basanavičius, *loc. cit.*, ta proga pastaboje cituoja *Naują lietuvišką Ceitungą*, Nr. 84, 1903, aprašančią bylą Tilžėje, kurios metu „Gromatnešis Mielkis prisipažįst, kad savo čėsu su Elske Paslatike *obuliavos*. Jis nueidavo pas ją vakarais, mergoms dar neatgulus. Vieną sykį pavasarį jis ir kopėčiais pasinaudojęs su Kalvaičiu podraug, kuris su Ida Paslatike meiliavos".
[18] J. Balys, *Lietuvių liaudies pasaulėjauta*, Chicago, 1966, p. 113 cituoja eilę latviškų „motinų": jūrasmāte, vēja māte, ugunsmāte, ūdensmāte, laukumāte.
[19] J. Basanavičius, *op. cit.*, p. 397.
[20] *Deliciae Prusicae*, ed. Pierson, Berlin, 1871, p. 27, in K. Būga, *Rinktiniai raštai*, I, p. 148.
[21] J. Basanavičius, *Liet. pas. yvairios*, III, p. 55. Sergantis brolis minimas ir *Liet. tautosaka*, IV, p. 586 ir 584.
[22] *LKŽ* (žr. šiuos žodžius).
[23] *LKŽ* (auštrinis).
[24] *LKŽ* (auštrinis).
[25] J. Basanavičius, *Liet. pas. yvairios*, III, p. 55. Kitas tekstas kalba apie tris *Vėjo* sūnus,

prigėrusius mariose: išpūtę vandenį, jie per toli nuėję, „visokius nuostabius daiktus apžiūrėdami" (*Liet. tautosaka*, IV, p. 587).
[26] M. Slančiauskas, *op. cit.*, p. 204.
[27] *LKŽ.*
[28] *LKŽ.*
[29] M. Davainis-Silvestraitis, *op. cit.*, p. 410.
[30] *Ibid.*, p. 205.
[31] J. Basanavičius, *Liet. pas.*, I, p. 143–145.
[32] *Lietuvių tautosaka*, III, p. 590.
[33] J. Basanavičius, *Apie gyvenimą vėlių bei velnių*, p. 282.
[34] B. Kerbelytė, *Lietuvių liaudies padavimai*, Vilnius, 1970, p. 49 cituoja tautosakos archyvus: LTR 3289 (105) ir LTR 3426 (62) pasakoja apie kojos pirštų nukrimtimą; LTR 2268 (174) ir LTR 3185 (124) pažymi, kad milžinas nuo to miręs. B. Kerbelytės knygoje milžinams skirtoji dalis gerai dokumentuota; jos pasirinkta tema – studijuoti „padavimų" žanrą – neleidžia jai plačiau svarstyti milžinų rasės problematiką.
[35] *De Diis Samagitarum*, p. 40.
[36] *Liet. tautosaka*, I, p. 177.
[37] *Ibid.*, p. 175.
[38] M. Davainis-Silvestraitis, *op. cit.*, p. 204.
[39] *Ibid.*, p. 89–90.
[40] LTR 10a (68).
[41] LTR 10b (157).
[42] LMD I 1000 (51).
[43] M. Davainis-Silvestraitis, *op. cit.*, p. 205–206.
[44] Kelmą – neprecizuojant, kokio medžio – randame ir kitame, paraleliame tekste, taip pat jūrų saloje: „čion yra toks *kelmas*, tam kelme yra vilkas, tam vilke – kiaulė, toj kiaulėj – antis, toj anty – *kiaušinis*" (J. Basanavičius, *Liet. pas.*, I, p. 142). Kiaušinis, prie kurio vėliau grįšime, yra gyvasties prado buveinė.
[45] Visus šiuos žodžius žr. *LKŽ. Jaučių baubis* paliudytas dar XVIII a. pirmoje pusėje.
[46] B. Kerbelytė, *op. cit.*, šiam klausimui yra paskyrusi dalį savo studijos (p. 85–102).
[47] *Liet. taut.*, V, p. 463–464.
[48] LTR 208 (132), LTR 208 (165), LMD III 73 (93).
[49] „La mythologie comparée", in *Du sens*, Paris, 1970, p. 117–134; angliškasis vertimas: „Comparative Mythology", in *Mythology*, ed. P. Maranda, Penguin Books, 1972, p. 162–170 (ištrauka).
[50] LTR 421 (167), LMD I 815 (1), LMD I 502 (1).
[51] LTR 208 (132).
[52] M. Davainis-Silvestraitis, *op. cit.*, p. 51–56.
[53] *LKŽ* (kumeliukas).
[54] J. Basanavičius, *Liet. pas. yv.*, p. 178. Plg. taip pat M. Davainis-Silvestraitis, *op. cit.*, p. 126, kur po seksualinio akto pareiškiama: „tei jis mano bus, aš jo būsiu".
[55] M. Davainis-Silvestraitis, *op. cit.*, p. 163.
[56] *Ibid.*, p. 206. Kita to mito versija autoriaus atpasakota lenkiškai (žr. p. 421).
[57] J. Lasicius, *op. cit.*, p. 42.
[58] J. Lasicius, *De Diis Samagitarum*, p. 40.
[59] K. Būga, *Rinkt. raštai*, II, p. 257–258.
[60] J. Basanavičius, *Liet. pas. yv.*, IV, p. 85.
[61] *Ibid.*, III, p. 305–306 ir 307–308.
[62] *Op. cit.*, I, p. 188.
[63] *Du sens*, p. 231–248. [Šios knygos p. 495–531]
[64] M. Davainis-Silvestraitis, *op. cit.*, p. 97. *Vokietukas*, žinoma, – velniukas.
[65] *LKŽ* (kaustyti).

[66] *Lietuvių tautosaka*, IV, p. 427; plg. kitą variantą in *Dubingiai*, p. 335–336.
[67] *Ibid.*, III, p. 662–663.
[68] *Ibid.*, III, p. 591.
[69] *Ibid.*, IV, p. 510.
[70] *Taut. darbai*, III, p. 189 sqq.
[71] *Taut. darbai*, IV, p. 301–302.
[72] Galvojame čia, tarp kitų, apie rusų semiotiką V. Toporovą, kuris, mūsų manymu, per greit pereina į palyginamąsias balto-slavų mitologijos studijas.
[73] LMD I 815 (1).
[74] *Dūbla* arba *dūbliai* – gyvulio viduriai, žarnos (*LKŽ*). Čia greičiausia turima galvoje kumeliuko plaučiai. Žr. sekančiame segmente bandomą *plaučių* ir *kepenų* analizę.
[75] *Liet. tautosaka*, V, p. 463.
[76] J. Balys, *Lietuvių tautosakos skaitymai*, Tübingen, 1948, II, p. 46, teisingai pastebi, kad Mėnulis lietuvių mitologijoje vaidina žymiai didesnę rolę negu Saulė. *Saulės* veiklos ir jos gerbimo aprašymuose iki šiol dar trūksta nuoseklumo.
[77] Žr. F. Nef et alii, *Les structures élémentaires de la signification*, Paris–Bruxelles, 1975.
[78] M. Davainis-Silvestraitis, *op. cit.*, p. 126.
[79] J. Balys, *Lietuvių istoriniai padavimai*, p. 36–37.
[80] M. Davainis-Silvestraitis, *op. cit.*, p. 54–56.
[81] J. Basanavičius, *Liet. pas.*, I, p. 117–118.
[82] *LKŽ* (Lk.).
[83] *LKŽ* (Sln.).
[84] *LKŽ*.
[85] *LKŽ* (O.).
[86] *LKŽ* (A. Juška).
[87] LTR 422 (21).
[88] LMD I 540 (1).
[89] LTR 422 (21).
[90] J. Basanavičius, *Liet. pas. yv.*, I, p. 142.
[91] *Ibid.*, p. 199–204.
[92] Plg. „La quête de la peur", in *Du sens*, p. 231–248. [Šios knygos p. 495–531]
[93] *Liet. taut.* IV, p. 587.
[94] J. Basanavičius, *Liet. pas. yv.*, III, p. 157.
[95] *Ibid.*, III, p. 169–171.
[96] M. Davainis-Silvestraitis, *op. cit.*, p. 172–173.
[97] *Ibid.*, p. 124 sqq.
[98] J. Basanavičius, *Liet. pas. yv.*, III, p. 75 ir p. 106.
[99] Plg. mūsų studiją in *Du sens*, p. 231–248.
[100] J. Basanavičius, *op. cit.*, III, p. 170.
[101] J. Balys, *Liet. taut. skaitymai*, I, p. 50–70. (Tekstas žemaitiškas, Hugo Scheu užrašytas apie 1875.)
[102] M. Slančiauskas, *op. cit.*, p. 189–192.
[103] J. Basanavičius, *Liet. pas. yv.*, p. 199–204.
[104] J. Basanavičius, *op. cit.*, IV, p. 153.
[105] *Liet. tautosaka*, III, p. 230–232.
[106] M. Slančiauskas, *op. cit.*, p. 83–89.
[107] *Taut. darbai*, IV, p. 283–284 ir *Liet. tautosaka*, IV, p. 501.
[108] J. Balys, *Liet. taut. skaitymai*, I, p. 76.
[109] J. Basanavičius, *Liet. pas. yv.*, I, p. 291.
[110] K. Būga, *Rinkt. raštai*, I, p. 124.
[111] M. Slančiauskas, *op. cit.*, p. 220.

[112] Žr. pastabą (75).
[113] Žr. J. Balys, *Liet. taut. skaitymai*, II, p. 39.
[114] J. Basanavičius, *Liet. pas. yv.*, III, p. 75.
[115] *Taut. darbai*, IV, p. 223–224.
[116] *Liet. tautosaka*, III, p. 230–232.
[117] „Nakviša neduoda žmogui naktį miegoti, t.y. *atima sapną*. J." *LKŽ* (nakviša).
[118] LTA 832 (437–438) Rsn.
[119] LTA 757 (89) Pnv.
[120] LTA 828 (202) Mrj.
[121] *Liet. taut.*, IV, p. 462–463.
[122] Plg., pavyzdžiui, LTR 372 (16), kur trys arkliukai kreipiasi į herojų, kad jis jiems galvas nukirstų. Atvirtę ponaičiais, jie sako: „Neverk, tai mes jesame (esame). Buvom prakeikti, *kol galvas nukirs*."
[123] M. Davainis-Silvestraitis, *op. cit.*, p. 206.
[124] LTR 724 (91).
[125] J. Puhwel, UCLA, *The Indo-european Structure of the Baltic Pantheon*, (preprint).
[126] Išleista Leipzig, 1876–1896, 3 tomai, ed. M. Perbach. Į šio straipsnio rėmus neįeina šios kronikos kaip teksto istorinės ir filologinės problemos. Mes naudosime tiktai J. Puhvelo duotas citatas.
[127] *Op. cit.*, p. 77.
[128] *Op. cit.*, p. 78.
[129] *Op. cit.*, p. 94–95.
[130] K. Būga, *Rinkt. raštai*, II, p. 77–78.
[131] *Ibid.*, I, p. 188.
[132] M. Stryjkowski, *Kronika*, p. 400.
[133] *Deliciae Prussicae*, Berlin, 1871, p. 26, in J. Basanavičius, *Rinkt. raštai*, p. 361.
[134] Žr. J. Balys, *Liet. taut. skaitymai*, II, p. 46.
[135] *Op. cit.*, p. 41.
[136] *Op. cit.*, p. 46–47.
[137] *Op. cit.*, p. 48.
[138] Plg. *kumeliuko krikštynos*, Kossarzewski, *Lituanica*, in *Taut. darb.*, III, p. 147.
[139] Žr. K. Būga, *Rinkt. raštai*, I, p. 149–150.
[140] Žr. J. Balys, *Liet. taut. skait.*, II, p. 70.
[141] Žr. H. Biezais, *Die Himmlische Götterfamilie der Alten Letten*, Uppsala, 1972, p. 21–44.
[142] *Ibid.*, p. 21 passim.
[143] Cituojamas in J. Balys, *op. cit.*, II, p. 70.
[144] *Rinkt. raštai*, II, p. 98.
[145] H. Biezais, *op. cit.*, p. 26, numato tokią pat *Aus-eklio* etimologiją.
[146] M. Davainis-Silvestraitis, *op. cit.*, p. 200.

LAIMA

I. LAIMA IR ŽMOGUS[1]

1. Žmogaus likimas

1-1. Laimės lemia

Buvo vienas ūkininkas, jam vieną naktį gimė sūnus. Ale kaip senovėj visur *laimės* valkiodavosi, tai būdavo tankei po langu girdi kalbant, kokią *dalį* sūnus ar duktė turės, tai jau buvo tokia mada klausyt po langu. Tep kaip tik gimė jo sūnus, tai jis ir klauso; atėjo *trys moteriškės* ir teip kalba:

Viena sako: „tas vaiks augs didelis ir bus turtingas",

o kita sako: „jis mirs mažas",

o trečia sako: „jis bus gyvas iki dvylikos metų, o kad jam sukaks dvylika metų, tai jį Perkūnas užmuš".[2]

Pagal tokį tai maždaug scenarijų laimės lemia, lietuvių įsivaizdavimu, naujagimio likimą. Variantų įnešami skirtumai nėra ypatingai reikšmingi: laimių lėmimą kartais nugirsta tėvas, bet dažniausiai – motina ir pribuvėja arba, ypatingais atvejais, kieme ar kluone apsinakvojęs pakeleivis, kuris tuo pačiu tampa surištas su kūdikio likimu.[3] Paprastai po langu apsistojusios vaiko likimą apšneka trys moteriškės ir tik retais atvejais viena *Laimė* nulemia jo gyvenimą.[4] Erdvės parinkimas šiai pranašavimo scenai normalus, stereotipinis: namo siena vaizduoja *ribą* tarp dviejų skirtingų pasaulių, o langas tarnauja kaip *anga*, atžyminti mitinę, šiuo atveju vienašalę komunikaciją: nakties gūdumoje – pažymėtina, kad vaikai mitologiniuose

pasakojimuose gimsta tiktai nakčia – išgirstas kalbėjimas ar šauksmas yra vienašalis, į jį niekad „nereikia atsiliepti iš vidaus, bo sako, kad šaukianti *liga* ar *laumė*, ar *nesčėstis* ar *dvasia* iš kapinių kokia"[5]. Užtat ir mūsų atveju vien tik iš trijų moteriškių pasikalbėjimo turinio galima suprasti, „kad tai laimių būta"[6].

1-2. Laima lemia

(Biednas žmogus girioje paklysta. Pamato žiburėlį, įėjęs atranda vieną moteriškę.) Stalas aprėdytas gėrimais ir valgymais ir patalynėms puikiai išrėdytos lovos ir viskas pazarniai. Moteriškė paguldė svečią kokioj jis nesitikėjo savo amžy lovoj. Girdžia – naktį dūzgia ing langą ir šaukia:

– *Laima, Laima,* šimts užgimė, šimts numirė – po sūdu jau Dievo. Ale kur užgimė, kaip jiems gyvent?

Laima sako:

– Kad anų stalas teip apkrautas valgymais ir gėrimais būtų ir ant tokios lovos gulėtų, kaip mano svečis šiąnakt guli... Ir antrą naktį apnakvino. Pareina jis vakare ing trobą – stalas tuščias, nieko nėr, nei duonos trupinėlio, lovos plikos lentos, nė jokios patalynės nėr. Ir jį paguldė ant plikų lentų.

(Kartojasi ta pati scena su klausimu palangėje ir Laimos panašiu ir atvirkščiu atsakymu. Biednasis ima „vanoti" Laimą):

– Teip tu, bestija, *užlėmei* man tokį vargingą gyvenimą.[7]

Šis antrasis scenarijus skiriasi nuo pirmojo tuo, kad vietoje *trijų laimių,* lemiančių individualų žmogaus likimą, jame pasirodo viena *Laima,* nusprendžianti žmonijos, paskirstytos į atskiras gimimo klases, lemtį. Veiksmo vietos pakeitimas irgi reikšmingas: tuo tarpu kai trys laimės „valkiojasi" po žmogiškąjį pasaulį ir komunikuoja su juo pagal kanoniškai nustatytas taisykles, žmogus į Laimos pasaulį patenka atsitiktinai, „paklydęs", ir tampa liudininku įvykių, kurie jo tiesiogiai neliečia. Laimos gyvenvietė – girios tankumyne žiburiuojanti trobelė – tai plačiai žinomas degraduotos mitologijos stereotipas: giria – tai ne-žmogiškas, ne-kultūrinis pasaulis, kuriame galima užtikti utopines vietoves ir tenai sutikti senoviškas mitines būtybes: Raganą, Laumę, Vėją, dažnai net ir „pustelninko" rolėje Senelį Dievą. Tos vienišos trobelės girioje – tai nelyginant nuskurusio, išdraskyto senobinio panteono karikatūriniai likučiai.

Šio scenarijaus variantai skiriasi vienas nuo kito tiktai figūratyvinių priemonių panaudojimu: vietoje užklydusio svečio prabangaus ar skurdaus priėmimo galima įsivaizduoti, pavyzdžiui, pačią *Laimą*, kas naktį keičiančią savo rūbus ar išvaizdą ir tuo persirengimu išreiškiančią likimo kaitaliojimąsi.[8] Vietoje vienos Laimos galima išskirti ir variantą, kuriame į tą pačią trobelę kas valandą įeina vis kitaip – tai vargingai, tai vidutiniškai, tai puošniai – apsirėdžiusios *kelios laimės* ir atsakinėja į už lango girdimo balso statomus klausimus: tai natūrali abiejų scenarijų sumaišymo tendencija.[9]

1-3. Viena Laima ar trys laimos?

Šių dviejų scenarijų sugretinimas, nežiūrint lėmimo procedūrų panašumo ir lėmimo turinio tapatumo – juos teks atskirai ir kiek išsamiau panagrinėti – neabejotinai iškelia gana keblų klausimą: kaipgi iš tiesų yra, ar lietuvių mitologijoje abstrakti likimo sąvoka atstovaujama – figūratyviniame plane – vienos dievaitės *Laimos* ar trijų deivių – *laimų*?

Laimos byla atrodo solidi: pradedant nuo XVII a. pabaigoje Praetorijaus minimos *Laimelės* (=*Leumele*), dauguma XVIII a. žodynų (Brodowski, Ruhig, Mielcke)[10] liudija likimo – ar gimimo – dievaitės *Laimos* – ar *Laimės* – buvimą. *Laima* yra tad tiek istorinių šaltinių, tiek ir tautosakos davinių patvirtinta mitologinė būtybė. Trijų laimų byla šia prasme žymiai silpnesnė: jų buvimas remiasi tiktai XIX a. etnografiniais daviniais. Tačiau likimo deivių trejybinę formą palaiko palyginamoji indoeuropiečių mitologija: lietuviškosios *laimės* atitinka tris skandinavų *nornas*, graikų *moiras*, romėnų *parkas*. Balys, patiekęs abiejų šalių argumentus, nors ir griežtai nepasisakydamas, atrodo, yra linkęs palaikyti *vienos* Laimos pretenzijas.[11]

Atsisakydami būti įsprausti į šios „ar...ar" dilemos rėmus, norėtume pasirinkti kitą, ne mažiau įmanomą „ir...ir" hipotezę: paralelus vienos dievaitės Laimos ir trijų deivių laimų buvimas mums anaiptol neatrodo nesuderinamas. Ši Laimos ir laimų koegzistencijos struktūra, atvirkščiai, tiktai primena pirmoje šio rašinio dalyje sutiktą *Aušrinės* ir jos trijų seserų situaciją. Panašiai kaip Aušrinė, viso pasaulio karalienė, yra feodaliniu būdu pavedusi dalį žemės valdyti savo seserims, taip ir *Laima*, vien iš paviršutinio mūsų dvie-

jų scenarijų palyginimo, atrodo kaip hierarchiškai aukštesnė būtybė, kurios bendruosius sprendimus, liečiančius ištisas naujagimių klases, konkrečiai apskelbia, nulemdamos kiekvieno žmogaus likimą, gimdyvės namus aplankančios trys laimės.

Reikia pripažinti tačiau, kad trijų laimių konfigūracijos galutinis įtvirtinimas surištas su sunkia, atskirų studijų reikalaujančia, aiškios ribos tarp *laimių* ir *laumių* nustatymo problema. Jeigu kai kuriais atvejais ši riba atrodo neabejotina – *laimės*, pavyzdžiui (net jei jos vadinamos *laumėmis*), lemia vaiko likimą, o tėvai nuo gimimo iki krikšto[12] laiko prie naujagimio uždegtą žiburį, saugojantį jį nuo *laumių* (kartais vadinamų ir *laimėmis*), įsispecializavusių vaikų apmainyme – tai toks išskyrimas anaiptol nėra bendras reiškinys. Mus tiesiogiai liečiančioje srityje negalima būtent išleisti iš akių fakto, kad laumės – lygiai kaip ir nornos bei moiros – yra verpėjos ir audėjos ir kaip tokios gali pretenduoti į lietuviškojo atitikmens indoeuropiečių mitologijoje statusą. Neabejotina, kad XIX a. tekstuose gausiai paplitusios *laumės* yra sinkretinės figūros, įvairių skirtingų deivių sumaišymo rezultatas: tik jų bylos išsamus išnagrinėjimas gali leisti patikimiau pasisakyti ir trijų laimių konsteliacijos klausimu.

1-4. Lėmimas

Dažnai vartojamas stereotipas „taip Laima lėmė" buvo pretekstu jau pirmiesiems lietuvių tautosakos tyrinėtojams[13] formuluoti gana paviršutiniškus sprendimus apie „fatalizmui pasidavusią" lietuvių tautą. Šios rūšies apibendrinimai nėra patenkinami net vien tik filologiniu požiūriu: veiksmažodį „lemti" nėra tikslu išsiaiškinti šiandienine jo prasme ir laimės „lėmimas" nėra likimo nustatymas, tam tikros preciziškos gyvenimo programos prie kiekvieno atskiro žmogaus prikergimas. Vien tik paviršutiniai peržvelgus *Lietuvių kalbos žodyno* duotas įvairias žodžio „lemti" reikšmes, matosi, kad jis reiškia, pavyzdžiui,

(1) *spėti*: „Tu lėmei, jog jis ženysis, ir įvyko – apsiženijo" (J.),

(2) *burti*: „Kiti lem, bet aš netikiu, ka blužnis rodytum žiemos speigus" (Trk.),

(3) *linkėti*: „Kiek midaus lašų išgėrėm, lemiam tiek saikų javelių" (Klv D 162).

Pažymėtina, kad visi šie žodžio „lemti" parasinonimai, kurių pagalba apibūdinamos jo įvairios reikšmės, priklauso veiksmažodžių, vadinamų *verba dicendi*, klasei. *Lemti* tad reiškia visų pirma „išsakyti, pasisakyti (ateitį liečiančiais klausimais)". Šitaip išsiaiškinus pagrindinę žodžio reikšmę, net ir tos jo prasmės, kurios apibūdinamos kaip

(4) *nuspręsti, nutarti*: „Ponas lemia tą budinką sugriauti" (J.),
(5) *skirti, nustatyti*: „Kodėl jūs lemtą darbą dienos n'atlikot?" (CI 744).

turi būti aiškinamos kaip reiškiančios ne patį nusprendimą, o to sprendimo viešą deklaraciją.

Mitologiniai kontekstai tiktai patvirtina šią bendrą žodžio „lemti" prasmę: ar tai būtų *Laima* savo trobelėje, ar *trys laimos* palangėje, nei vienu, nei kitu atveju jos nieko „nelemia" ir žmogaus likimo nenustato, jos tik garsiai praneša („pranašavimas" juk irgi tik pranešimo rūšis), koks naujagimio – ar naujagimių – likimas „laukia".

Ši Laimos – ar laimų – kaip pranešėjos rolė įmanoma tik tada, jei jinai – arba jos – „žino" likimą. *Žinojimas* – o anaiptol ne *sprendimas* – yra tad pagrindinis *Laimą* kaip dievybę apibūdinantis bruožas. Užtat ir nenuostabu, jeigu vieninteliame mūsų pažįstamame tekste, vaizduojančiame *Laimės* kovą su *Laume*[14], bernas už pagalbą Laimei jos apdovanojamas *visažinojimo* dovana, tuo pačiu visažinojimu, kurį, kaip žinome, galima įsigyti Joninių naktį suradus paparčio žiedą, – sugretinimas, kuris netikėtai, už kelio posūkio, leidžia spėti, kokios dieviškos galios slepiasi už paparčio žiedo ieškojimo ritualo.

1-5. Fas et nefas

Jeigu Laimos esminis bruožas – žinojimas ir jos pagrindinė funkcija – to žinojimo apskelbimas, tai aišku, kad pats likimas randasi kitur negu Laima, kad jis yra tiktai Laimos žinojimo objektas. Likimas visuose kontekstuose pasirodo kaip laiko bėgsmas, kaip nesikeičiantis fonas, turįs tik vieną ypatybę: jis padalintas į vienas kitą sekančius *fas* ir *nefas*, geradarius ir blogadarius laikotarpius. Atsižvelgiant į keliolika mūsų žinomų variantų, tie besikaitalioją laikotarpiai gali būti figūratyviai išreikšti keliais būdais: viena *diena*

yra laiminga, kita – nelaiminga, vieną *valandą* gimęs žmogus bus turtingas, o jau kitą – skurdžius, prieš *gaidžius* gimęs vaikas bus vagis, o po gaidžių – vyskupas. Vienokia ar kitokia laiko trukmės periodizacija, vienoks ar kitoks periodų ilgumas yra antraeiliai dalykai ir neužtušuoja tos pagrindinės likimo sampratos, pagal kurią pats laikas, į kurį įsirašo mūsų gyvenimas, yra geradaris arba blogadaris ir turi savyje laimės ir nelaimės pradus.

Pastaba. Šis binarinis laiko padalinimas gali pasireikšti ir semantiškai iš anksto numatomo trečiojo, tarpinio termino įvedimu: šalia dviejų kraštutinių polių – vaikas gyvens arba mirs – pasirodo ir trečiasis kompleksinis terminas – „ir gyvens, ir mirs" (t.y., pvz., pagyvenęs 12 metų, staigiai mirs); šalia dviejų polių – bus turtingas arba skurdžius – atsiranda trečias, neutralus terminas – „nei turtingas, nei skurdžius" (t.y. vidutiniškas). Šis antrosios generacijos terminų pasirodymas nepakeičia paties laiko išdalinimo principo.

Grįžtant prie mus dominančios lėmimo sąvokos, galima manyti, kad jinai šiek tiek išryškėjo, išryškinus *Laimos* toje procedūroje vaidinamą rolę. Laima, pasiremdama savo žinojimu, atlieka gana aiškią funkciją: jinai nustato ryšį tarp pavienių įvykių ir moduliuoto laiko bėgsmo. Įrašydama tokius atsitiktinius įvykius kaip gimimą į laiką, suprastą kaip pastovius visatos rėmus, jinai duoda prasmę žmogaus gyvenimui: ryšio tarp atsitiktinumo ir būtinybės nustatymas tam tikra prasme panaikina atsitiktinumą jau vien tuo, kad jisai tampa įrašytas į pasaulio tvarką.

1-6. Laikas ir Gegutė

Jeigu Laikas savo nesustabdomu bėgimu – „laikas ir puodu užvožtas bėga", sako senųjų išmintis[15] – pagimdo būtinybės sąvoką, tai jo kategorizacija, jo dalinimas į *fas* ir *nefas* pasikartojančius laikotarpius jau yra tos trukmės organizavimas, pagrindžiantis kosminę tvarką.

Norint kiek plačiau išsiaiškinti šitokią laiko sampratą, negalima apsieiti nors trumpai nepalietus kitos likimo deivės, pasireiškiančios *Gegutės* pavidalu, problematikos. Laikas, kurį „žino" ir kuriuo rūpinasi *Gegutė*, yra taip pat ciklinis, tiktai periodai, kurių

pagalba jis organizuojamas (kurių pagalba *Gegutė* daro savo skaičiavimus ir apskaičiavimus), yra vienus metus trunką laikotarpiai. Nors metai kartojasi vieni po kitų, tačiau šiuo kartojimusi įsteigta pasaulio tvarka nėra iš anksto garantuota: nesuvaldomos žiemos galios kasmet atpalaiduoja varžtus, išlaisvina visas gaivalines gamtos jėgas, „gadina" laiką, jo vietoje grasindamos įvesti chaosą. *Gegužės* funkcijos, pasireiškiančios pirmu pavasariniu kukavimu, yra tad dvejopos: iš vienos pusės, ji praneša chaoso pabaigą ir naujos tvarkos įvedimą[16], o iš kitos, ji iš naujo užfiksuoja daiktus ir žmones, sustingdydama žmonių veiksmus ir paversdama juos būsenomis. Panašiai kaip *laimės*, prisistačiusios vaikui gimstant, užfiksuoja šį įvykį, prikergdamos jam gyvenimą kaip pastovią būseną, taip ir *Gegė* savo pirmu užkukavimu – nelyginant kino operatorius staigiai sustabdydamas filmo sukimąsi – sušaldo žmonių veiklą, paversdama ją likimu: bedirbant kukavimo pagautas žmogus visą metą dirbs, gulintis žmogus visus metus bus tinginys, nevalgęs – badaus, o su pinigais užkukuotas bus turtingas.[17] Ir vienu, ir kitu atveju – žmogui gimstant ar pasauliui atgimstant – likimo intervencija atsitiktinumą paverčia būtinybe.

Jeigu šios ciklinio laiko organizavimo funkcijos – nors ir paklusnios bendrajam lėmimo modeliui – leidžia įsivaizduoti *Gegutę* kaip savarankišką dievaitę, tai kiti jos bruožai ir kitos jos veiklos sferos turi didelio panašumo su *Laimos* asmenybe ir jos veikla. Kaip ir Laima, Gegutė yra vieniša, vyro neturinti, vaikais nesirūpinanti būtybė; lygiai kaip šalia Laimos pasirodo trys laimės, taip ir vienišos Gegutės vietoje kartais

O ir atlėkė *trys raibos gegės* vidur tamsios nakties.[18]

Gegutei ne tik priskiriamas kartais žmogiškas pavidalas:

Ant žalio beržėlio sėdėdama,
Ant aukso krėslelio rymodama,
Šilko skarelę siuvinėdama,
Aukso kamuolėlį ritinėdama,[19]

jinai, kaip matome, vaizduojama kaip siuvėja, – ir tai ją priartina prie jau minėtų nornų ir moirų.

Laikas, suvokiamas kaip trukmė, apribojamas inchoatyviniu, įžanginiu, ir terminatyviniu, baigiamuoju, aspektais. Matėme, kad Laima rūpinasi žmogaus įžengimu į gyvenimą, o Gegutė – metų atsinaujinimu, jų pradžia. Bet ir baigiamasis veiksmas joms abiem charakteringas: tuo tarpu kai Laima sprendžia mirties klausimus ir nustatinėja jos laiką, Gegutė ne tik kad išpranašauja savo kukavimu vienos ar kitos būsenos pabaigą (piemenavimo, mergavimo ar bendrai gyvenimo galą)[20], jos kukavimas, atlikus jai savo pavasarines funkcijas, iš viso reiškia nelaimę arba tiesiog mirtį.[21] Dar daugiau: poetinėmis mįslės priemonėmis Gegutė betarpiškai surišama su žmogaus lydėjimu į kapus:

Einu keliu šakeliu,
Radau vindą vinduojantį,
Ant to vindo gegutę kukuojančią.[22]

Paskutiniu pavyzdžiu įrašykime keistą iš pažiūros žmonių įsitikinimą, kad gegutė, vasarą iškukavusi, žiemai į vanagą pavirsta.[23] Palyginus šį mitologinį faktą su pastebėtu Laimos apsirėdymo ir išvaizdos kaitaliojimu, išreiškiančiu laimingą ar nelaimingą laiko tarpą, ir Gegutės metamorfozė darosi suprantama: pagadintą žiemos laiką atitinka plėšrusis *Vanagas*, taip kaip pavasarį praneša savo pozityvią išvaizdą atgavusi *Gegutė*.

Nenuostabu tad, kad elgetos pavidalu po žemę vaikščiojąs *Senelis Dievas* ne tik pavaduoja Laimą, lemdamas naujagimių likimą, bet kartais uzurpuoja ir Gegutės funkcijas: atsidėkodamas už gražų priėmimą nakvynėn, jisai šeimininkui „duoda *laimę*", paskirdamas, kad tai, kuo pradės dieną, visą gyvenimą darytų.[24]

Šis trumpas ir tik dalinis – nes nepaliesta, pavyzdžiui, Gegutės, kaip moterų luomo užtarėjos, figūra – Gegutės bylos išdėstymas jokių galutinių išvadų negali pasiūlyti, jis norėtų tik paskatinti naujus šioje srityje ieškojimus.

1-7. Lėmimo turinys

Sugrįžus prie siauresnės, Laimos – ir laimų – figūromis pridengtos semantinės teritorijos, tenka pagaliau pasistatyti sau klausimą, ką

būtent Laima – ar laimos – lemia, kokiomis prasmės kategorijomis jų lėmimas pasireiškia. Atsakymas į šį klausimą gana paprastas: nors mūsų nagrinėtas jau minėtų dviejų scenarijų korpusas (su keletu degraduotų ar kiek nukrypstančių variantų) palyginti neplatus, tačiau laimių liečiamos temos jame taip pastoviai kartojasi, jog lengva iš pirmo žvilgsnio atskirti du svarbiausius, bendruosius lėmimo parametrus. Laimės operuoja dviejų binarinių kategorijų:

(a) gyvenimas vs mirtis

(b) turtas vs skurdas

rėmuose. Šie du parametrai, nežiūrint kokia eilės tvarka būtų sudarytas trijų laimų dialogas, yra, logiškai paėmus, hierarchiniame tarpusavio santykyje: visų pirma turi būti išspręstas naujagimio gyvenimo ar mirties klausimas ir tik po to, gyventi palikto vaiko atveju, galima nustatyti, ar jis bus turtingas, ar ne.

Ši paprasta likimo taksinomija pasipildo dar dviem šalutinėmis temomis:

(c) kartais naujagimiui numatomas nepaprastas likimas, pasireiškiąs jo išsiskyrimu iš savo *luomo*: laimės lemia, pavyzdžiui, kad vaikas užaugęs bus „vagis" arba „vyskupas" (kartais – „kunigaikštis").

(d) dar retesniais atvejais likimas pasireiškia žmogaus išėjimu iš savo luomo nebe vertikaline (į aukštesnį ar žemesnį statusą), bet horizontaline, centrifugine prasme: vaikas tada laimę suras išeidamas iš savo bendruomenės ir sekdamas savo gabumus, savo „talentą"[25] (tapdamas, pvz., pirkliu).

Reikia pastebėti tačiau, kad šiedu papildomi parametrai dažniausiai pasilieka tik atmetamų galimybių forma, kad mūsų naudojami tekstai neturi tendencijos juos naratyviškai išvystyti. Tai visai suprantamas dalykas: šie etnografiniai tekstai atspindi paskutiniųjų amžių uždarą lietuviško kaimo visuomenę, kurioje vyrauja pastovūs socialiniai santykiai, paremti įsitikinimu, kad materialinis gerbūvis yra nekintančio „naudos" kiekio padalinimo tarp pastovaus žmonių skaičiaus rezultatas: vieno žmogaus praturtėjimas atitinka neišvengiamai kito žmogaus nuskurdimą, tiek turto, tiek ir žmonių įėjimas arba išėjimas iš tokios uždaros ekonominės sistemos vertinamas kaip nenormalus reiškinys. Užtat, ati-

dedant, bent laikinai, į šoną šiuos centrifuginius laimės poreiškius, tenka sukaupti mūsų dėmesį į dviejų pagrindinių parametrų – gyvenimo ir mirties, turto ir skurdo – kruopštesnį nagrinėjimą.

2. Gyvenimas ir mirtis

2-1. Būtinybės svoris

Tai, kad *Laima* kai kurių šaltinių vadinama „gimimo dievaite"[26], dar nereiškia, kad jinai tiesiogiai prisideda prie naujosios gyvybės susidarymo ar išsivystymo proceso: vaisingumą skatinančios – *Žemyna* ir *Austėja*[27] – nuo jos nepriklauso. *Laima* yra gimimo dievaitė jau vien dėl to, kad jinai dalyvauja jame, tardama savo lemiantį žodį. Tarp gimimo ir gyvenimo pradžios yra tarpas, gerai suprantamas tose visuomenėse, kur naujagimių mirtingumo procentas pakankamai aukštas.

Laimių lėmimas, kad vaikas „gyvens", yra tad savarankiškas aktas, pranešąs, (a) kad jis nemirs gimdymo metu arba tučtuojau po gimdymo, bet drauge ir tai, (b) kad jam priskiriamas tam tikras laiko tarpas, vadinamas „gyvenimu", kurį jam teks praleisti: „Be laiko nemirsi, kiek lemta – gyvensi"[28], sako liaudies išmintis. Kitas šio nulemto periodo sinonimas – tai „amžius": žmogus senajame lietuviškame kultūriniame kontekste nemiršta, kaip kad dabar priimta, nuo kokios nors ligos, jis miršta dėl to, kad jo „amžius pasibaigia"[29].

Logiška tokios pažiūros išvada: žmogus negali sauvaliai nuspręsti nutraukti jam lemtą gyvenimą. Čia reikia numatyti du skirtingus – *bedalio* ir *nelaikio* – atvejus.

Suprantama, kad bedalis žmogus – tasai, kuriam Laima nepaskyrė jokios dalies – viską išbandęs, nori pasitraukti iš gyvenimo. Neturėdamas net virvagalio, jis išeina į girią, ieškodamas „smagaus terpšakio"[30] pasikorimui. Kitas toks bedalis veltui bando pasiskandinti.[31] Trečiasis pagaliau eina „gyvas į žemę įsikasti". „Kaip kur tik kasa – vis akmuo, kaip tik kur kasa – vis akmuo ir akmuo, niekur jis negali įsikasti: ‚jau kad, sako, nėr dalies, tai nėr – nė galą sau pasidaryti negaliu'."[32]

Kiek kitokia yra *nelaikio* – arba *nelaikšio*[33] – situacija: „Tankiausiai žmones gandina tokiose vietose, kur koks yra pats sau galą pasidaręs. Arba jei ir kits kur kokį vagį nušauna arba užmuša, tai *kiek tas metų būtų gyvenęs ant svieto*, tiek metų naktimis žmones vedžioj, klaidin. Kai kada toks nelaikis..."[34] Šiuo antruoju atveju, kaip matome, gana kazuistiškai išsprendžiama problema, suderinant du prieštaraujančius dalykus: akivaizdžius faktus, kad žmonės vis dėlto atsitiktinai nugalabijami arba patys nusižudo, su įsitikinimu, kad žmogui lemtas gyvenimas turi būti išgyventas. Nelaikis tęsia iki galo – tik susilpninta forma – savo skirtą gyvenimą.

Tai, kas tinka gyvenimo pradžiai, tinka ir jo pabaigai: žmogus ramiai laukia, kol jo amžius pasibaigs ir, jausdamas besiartinantį galą, atsigula į lovą, sukviečia – nelyginant Liudvikas XIV – savo vaikus ir anūkus, gimines ir artimuosius, palaimina juos ir numiršta sau. *Giltinės* rolė čia ribota: visi jos įvaizdžiai, pristatantys ją kaip barškančiais kaulais, dalge ginkluotą šmėklą, pjaunančią ar draskančią žmones, yra tik vėlesnis krikščionybės įnašas. Jos pagrindinė funkcija – nustatyti, ar jau *laikas* mirti, ar dar ne; pirmuoju atveju jinai atsistoja ligonio galvūgalyje, antruoju – kojūgalyje: „Dar tą kartą paspyriau giltinę vs dar tą kartą iszlykau smerties"[35], sako iš sunkios ligos pakilęs žmogus. Ir jei kartais atsitinka, kad koks išmanus „daktaras" sugeba uždaryti *Giltinę* į bačkelę ar į geležinį grabą, nebeleisdamas jai atlikti savo pareigos, žmoniją ištinka nelaimė: „Daugiau nieks nuo to laiko niekur nebemirštą, ir gana. Mažai kas ir besergą. Ar tris šimtus metų, (ar) ką, taip ir praleidęs. Daugybė svieto atsiradę. Vis gimstą, augą ir senstą, o nieks niekur nebemirštą. Parsenę, pražilę, išbalę stov visi, ir gana. Emę rugot ir ant pono Dievo, saką: – Užmiršo mums ponas Dievs!"[36] Gyvenimas ir mirtis yra pastovūs, ne tik neišvengiami, bet ir reikalingi kosminės tvarkos dėsniai.

2-2. Dievų išrinktieji

Kai žmonės kalba, pasakoja apie gyvenimą ir mirtį, jie retai kada liečia tai, kas normalu ir savaime suprantama. Užtat ir nenuostabu, kad mūsų turimi laimių lėmimo pavyzdžiai beveik be išimties

pasakoja apie nepaprastus lėmimus, kai vaikui nuskiriama kartu ir gyventi, ir mirti. Reikalas eina čia ne apie natūraliai išgyvenamo amžiaus priskyrimą, bet apie gyvenimo apribojimą mirtimi, kuri nepagrįsta niekuo kitu, kaip tik laimių lėmimu. Tokia pasaulio tvarkai prieštaraujanti mirtis rodo ne tik absoliučią likimo galią, bet ir dievų, su ja surištų, suverenumą. Mitologiniu požiūriu tai itin įdomi medžiaga.

2-2-1. *Perkūno galia*

Iš pirmo žvilgsnio atrodytų, kad toks nepaprastas lėmimas išryškina likimo galią nustatyti ne tik tikslų mirties laiką (pavyzdžiui, „dvylikuos metuos dvylikėj dienos"), bet ir jos precizišką būdą. Taip bent mano vienas iš liaudies „filosofų", *Laimos* vietoje leisdamas pasireikšti Senam Diedukėliui (kuris ne bet kas, „ale jau Dzievas – kadai anas vaikščia per žmanes"): „Jau kaip gimsta vaikas, tai Dzievas ažulaja jam, *kokiu smerciu mirc* – vienam paskarc, kitam nuskysc, treciam sudegc."[37]

Tačiau keistu būdu mūsų tiriami daviniai neatitinka šio logiško galvojimo. Duodami *Perkūnui* specialią egzekutoriaus rolę, jie leidžia surišti šią trumpalaikę mirtį tik su dviem gamtos elementais – *vandeniu* ir *ugnimi*.

Laimių lėmimas, kad, vaikui sulaukus tam tikro amžiaus (pvz., dvylikos ar septyniolikos metų), jį užmušiąs *Perkūnas*, mūsų nestebina, nes jis tik patvirtina vieną iš pagrindinių jo funkcijų – pasaulio tvarkos priežiūrą ir jo įstatymų vykdymą. Liaudies išmintis, kuri sako: „jagu Perkūnui bus lemta, tai jis mane i stubo ras"[38], papildydama šią interpretaciją, vis dėlto atkreipia mūsų dėmesį ir į tai, kad *Perkūnas* vykdo tik tai, kas jam yra *lemta*: jo galia, nors ir toli siekianti, yra tiktai vykdomojo pobūdžio.

Norėdami apginti savo sūnų nuo tokio likimo, kunigaikštis – ar ponas, ar tėvas – sugalvoja statyti slėptuvę, tai iškasdami gilų, išmūrytą rūsį, tai pastatydami trobelę iš storos geležies, tai tvirtą mūro bokštą. Užėjęs *Perkūnas* sudaužo bokštą, perskelia pusiau geležinę trobą, papilia sklepą „sinkiau miltų". Deja, vaiko slėptuvėje nesama: jis pasislėpęs „sode po lapais"[39] ar, kaip jis juokais

paaiškina, „po kopūsto lapu“[40] arba pagaliau „nuvėj(ęs) un aukštą kalną, acigul(ęs) į Dievų meldž(iąs)“[41]. *Perkūno* galia nepakankama, lėmimas neišsipildo ir mirtin pasmerktas vaikinas lieka gyvas.

Šių įvykių išaiškinimas nelengvas. Į akis krenta tačiau du charakteringi bruožai. Visų pirma vaiką apsaugoja ne tėvo parinktos gynimosi priemonės, naudojančios jėgą prieš jėgą – įrašytos į tą pačią veiklos dimensiją, – bet sūnaus nekaltas žinojimas, kad išsigelbėjimo reikia ieškoti kitur. Iš kitos pusės, *aukštam kalne gulinčio* vaiko malda į Dievą rodo ne tik, kad tasai dievas nėra krikščioniškasis Dievas, ne tik, kad jis yra galingesnis už Perkūną, bet kad jo galioje yra likimo sprendimo pakeitimas: tas pats Dievas X, kurio nuostatus žinodama, *Laima* skelbia savo lėmimus.

2-2-2. *Mirtis ir vanduo*

Visai kitaip dalykai vyksta, kai vaikui nulemiama mirti prigeriant savo tėvo „šoželkoj“ arba „šulnyje“. Apsisaugojimo priemonės čia, tiesa, irgi vartojamos: prūdas aptveriamas tvora, šulinys užrakinamas, užkalamas „jaučio skūra“, – tačiau jos tik pabrėžia lemties neišvengiamumą. „Pakilo audra, tai net baisu: perkūnas viens paskui kito trankė, vėjas rūmus vertė, o lietus kaip iš kibiro pylė... Persigando visi: žiūri, nėr vaiko!... ir rado ant šulnio, ant skūros prigėrusį. Todėl ir priežodis: teip Laimė lėmė!“[42]

Šis variantas – įdomus jaučio odos, greičiausia kaip homeopatinės priemonės, įvedimu – sudaro įspūdį, kad vaikas, prigerdamas tos odos įdubime, lyg ir savanoriškai priėmė mirtį. Kiti variantai nebando net prigėrimo iliuzijos sudaryti: kūdroje prigerti turėjusį vaiką žmonės randa negyvą pas tvorą, kuria kūdra buvo aptverta[43]; antras šulinio variantas rodo vaiką, kuris visą laiką „apie šulnį ir apie šulnį. Anas atsigulė ir šulnia ažudangscia, i putas išieja, i negyvas vaikas“[44]. Taigi lėmimo išsipildymas nėra tiesiogiai surištas su pačiu prigėrimo faktu, o su žmogaus mirties pagalba įvykstančiu „susijungimu“ su *vandeniu* ar, tiksliau sakant, su dievybe, kurios žinioje randasi šis gamtinis elementas.

Jeigu lėmimai, surišti su *Perkūno* nepasisekusia intervencija, mums leido negatyviai apibūdinti „Dievą X“ kaip galingesnį už

Perkūną ir kaip galintį laisvai disponuoti žmonių likimu, šie pastarieji pavyzdžiai įneša naują, pozityvų šios dievybės definicijos elementą – jos glaudų ryšį su vandens sakralumo sfera. Pirmoji šios studijos dalis, išryškinusi *Aušrinės*, jūrų karalaitės, ir *Mėnulio*, jos vyro ar kartais tėvo, vandeninį charakterį, pasipildo dabar naujais, likimą liečiančiais, atributais.[45]

2-2-3. *Mirtis ir ugnis*

Paskutinė lėmimo rūšis turi ypatingą, sąlyginę formą: *Laimės* lemia, kad naujagimis tol bus gyvas, „kol šita kruvutė malkų nesudegs"[46], „kol šis pundelis malkų susikurys"[47], „kol meduogalėliai susikuręs"[48]. Šis sąlyginai užtikrinto gyvenimo pažadas turi aiškią kontraktualinę struktūrą, sudarytą homologacijos principu: malkos – tai medžiai, skirti ugniai taip, kaip žmogus skirtas mirčiai:

$$\frac{\text{malkos}}{\text{žmogus}} \simeq \frac{\text{sudegimas}}{\text{mirimas}},$$

kur santykis tarp žmogaus ir malkų – metoniminis, toks pat kaip jau nagrinėtų vilko ir plauko, slibino ir kiaušinio santykiai.

Reikia tačiau pabrėžti, kad laimių pasiūlytoji sutartis pagrįsta *tikėjimu*: užlemtas kūdikis, jau išaugęs į vyrus, miršta, nes jis sudegina malkų krūvutę, o sudegina jis ją todėl, kad netiki ne tik į laimių lėmimą, bet tuo pačiu ir į ugnies galią nutraukti jo gyvenimą. O kad toji ugnis ne kas kita, o namų židinio *Gabija*, nurodo paskutinysis iš trijų mūsų pasirinktų variantų, kur meduogalėlius pakiša po ugnimi ne jis pats, o jo pačios motina, jam nesant su dukterimi apžiūrinėjusi skrynią, kurioje jie buvo paslėpti: sutarties sulaužytojas čia yra šeimos bendruomenei svetimas asmuo.

Mūsų pamažu, logiškų prielaidų pagalba atstatomas „Dievas X", likimo valdovas ir sakralinės vandens sferos viešpats, pasireiškia dabar kaip tikėjimo – ir ypač pasitikėjimo šventa ugnimi – garantas. Žinant, kad *Gabija*, taip pat kaip Romos židinio ugnis, yra tiktai tautinės bendruomenės ugnies metonimas, kad jinai kasmet turi būti iš to bendro šaltinio atnaujinama, galima be didelio pavojaus siūlyti hipotezę, mūsų Mitros pobūdžio *Dievui X*

priskiriant ir amžinosios ugnies – o tuo pačiu ir suvereninės ugnies – pirmą kartą uždegtos pirmajam didžiajam kunigaikščiui Šventaragiui sudeginti, kultą. Bet tai jau kita, atskiros studijos reikalinga, tema.

Atstatomo dievo figūrai išryškinti reikia pagaliau pridėti dar vieną pastabą. Mums žinomi nepaprastų mirčių pasakojimai rodo mirtį, pasireiškiančią arba paskendimo, arba simboliško sudegimo formomis, o tačiau joks tekstas nekalba apie normaliai laukiamą, mūsų „liaudies filosofo" numatytą, pasikorimo procedūrą. Šio praleidimo priežastis aiški: pakaruoklis tiesiogiai ir neabejotinai, ne tik lietuvių, bet ir kitose indoeuropiečių religijose, priklauso *Varūnos-Velnio* karalystei[49], pasikorimas tad negali būti *Laimos* nulemtas, nes jis priklauso kito, ne mažiau suvereninio dievo valdžios sferai. Turėdami galvoje indoeuropiečių suvereninių dievų triadą, esame priversti konstatuoti, kad atskyrus, iš vienos pusės, *Indros-Perkūno* galios sritį, išskyrus čia nenagrinėtą, bet numatomą *Varūnos-Velnio* suverenumo sferą, likimo ir pasaulio tvarkos nustatymo funkcijoje pasilieka vienas *Mitra*, kuriam mes dar neskubame ieškoti lietuviškojo atitikmens, vadindami jį Dievu X.

2-3. Laimos sesuva Giltinė

Mums jau gerai pažįstamas scenarijus – bedalis žmogus, išėjęs į pasaulį ir girioje randąs trobelę, o joje *Laimą* – kartais išsivysto nelaukta kryptimi. Bedalis, supratęs, kad turi reikalo su Laima, nepriskyrusia jam *dalies*, puola ją mušti, reikalaudamas skriaudos atitaisymo. Laima tada dažniausiai pažada jam pačią, iš kurios dalies jis galėsiąs laimingai gyventi. Tačiau retkarčiais pasakojimas prasitęsia kitaip:

– Nustok, nustok, (sušuko Laima,) kai mano sesuva pareis, tai tau tuoj galą padarys!

(O sesuo – ne kas kitas kaip *Giltinė*, atsiliepia iš bačkelės, kurioje jinai buvo prieš tai mūsų herojaus uždaryta:)

– Gi, sesait, ir aš šičia.[50]

Istorija baigiasi jau nebe *Laimai* įprastu būdu – laimingos pačios pažadu – bet jos sesers *Giltinės*, padarančios herojų „daktaru", intervencija.

Šitoks dviejų dievaičių-seserų pasirodymas drauge nėra vienintelis. Kitoje mūsų dėmesį atkreipusioje sakmėje jodvi prisistato pas pusbernį, naktigonėje budintį prie ugnies: „o tos bobos tai buvo viena *Giltinė*, o kita *Laimė*..." Jos ima prašyti iš pusbernio spirgučių. Tasai duoda Giltinei, o Laimei nenorėjo duoti, o toji vis prašė, „tas perpykęs metė spirgą, pataikė jai ant lūpos, o tas spirgas buvo karštas – tai jai nudegino lūpą." Perpyko: „o tas laidokas, bedalis... jau jis dalies neturėjo, o dabar visai neturės"[51].

Tolimesni tos poros nuotykiai ne mažiau įdomūs. Kai jodvi ima kalbėti apie ateitį, pasirodo, kad *Giltinė* apie ją tik spėlioja, norėdama gero draugiškam herojui, tuo tarpu kai *Laimė* viena pajėgia lemti likimą. Įpratusiems prie pabaisingo jos vaizdinio Giltinė nelauktai pasireiškia kaip geraširdė būtybė, slapta nuo Laimės duodama herojui patarimus, padedančius jam pasirinkti dalį turinčią žmoną.

Kitas, panašus, bet ir kai kuo skirtingas variantas vaizduoja dviseda ant žirgo jojančias Laimą ir Giltinę ir vėl svarstančias jau kito bedalio bernaičio likimą. Laimei bepasakojant, kaip jinai „ant vieno vaikino užpuolus korot"[52], tasai nugirdęs ėmė kirsti jai su akmeniu į dantis, „kad net visi dantys išbyrėjo", o tuo tarpu Giltinė, Laimei nematant, pakvietė jį, kad sėstų drauge su jomis ant žirgo.

Vienu atveju Laimė bando keršyti, žadėdama *uždegti* bedalio namus, jodviem einant „per rubežių to kaimo": jos kerštas nepavyksta, Giltinei slapta patarus padegti kelis kūlius šiaudų, nunešus juos už trobesių. Kitu atveju Laimė numato, kad vaikinas galėtų rasti savo *dalį*, jei, užvedęs savo ūkį, ištvertų, kad jo triobos tris kartus *sudegtų*, tik po to taptų turtingu: ir čia Giltinė ateina į pagalbą, patardama tris kartus statyti triobas iš šakų ir leisti joms sudegti.

Šis *dviejų seserų – Laimės ir Giltinės – dviseda jojančių ant žirgo, Laimei pavadį laikant*, įvaizdis yra pakankamai tipingas ir archajiškas: su juo negalima nesiskaityti, lietuvių mitologiją nagrinėjant, tuo labiau kad vienoje scenoje atvaizduotų seserų sugretinimas itin išryškina jų būdo bruožus.

Laimos asmenybė, gana blanki, atsižiūrint vien tik į jos rolę gimimo metu, dabar išryškėja. Iš paviršiaus jinai net pasirodo kaip „veikli" būtybė, nepasitenkinanti vien žinojimu ir jo apskelbimu: ji bando intervenuoti į žmogaus gyvenimą, „korodama" jį, „keršydama" jam. Tačiau, iš arčiau pažvelgus, jos veikla ribota ir tiksli: ji kovoja tik prieš *bedalius* žmones ir tiktai tam, kad išsipildytų jų likimas, kitaip sakant, kad jie ir toliau liktų be „dalies" ir be „laimės". Įrašyta į prieškrikščioniškos moralės rėmus jos veikla yra tad – tam tikra prasme – *išminties* ir *tiesumo* manifestacija.

Nors iš paviršiaus jinai ir atrodo „veikli", faktiškai *Laima* į bedalio herojaus likimą nesikiša: jos intervencija abiem minėtais atvejais – tai grasinimas *sudeginti* herojaus namus. Net ir negilus lietuviškojo semiokultūrinio konteksto pažinimas leidžia teigti, kad jinai šiuo deginimu pati neužsiima, kad ši rolė priklauso *Perkūnui*, jau kartą sutiktam nelaikės mirties atveju. Charakteringa ir tai, kad trobesiai turį užsidegti tuo momentu, kai dvi likimo sesers žengsiančios „per rubežių to kaimo": plačiai žinoma, kad Perkūnas kaip tik visokių ežių ir rubežių saugotojas. Šis rolių pasidalinimas tarp *Laimos*, lemiančios, ir *Perkūno*, prižiūrinčio ir vykdančio, dar kartą pasitvirtina.

2-4. Giltinė – daktaro podė

Laimės ir *Giltinės* vaizdavimas dviejų kontrastuotų seserų pavidalais išryškina tuo pačiu ir *Giltinės* portretą. Bedalis žmogus, maištaudamas prieš *Laimę* ir jos lemtą „pragaištingą dalį", pirmenybę duoda *Giltinei*; šioji, iš savo pusės, naudoja nugirstus Laimės pranašavimus, padėdama žmonėms ir gelbėdama juos. Giltinės išryškėję bruožai, kaip jau kartą sakėme, visiškai prieštarauja jos pokrikščioniškam vaizdui.

Savo pagrindines funkcijas pati *Giltinė* aiškiai apibūdina: „Aš esu Giltinė, man reik eiti ligonių pažiūrėt. Reik man *paskirt*, katruos laikyt, katruos maryt."[53] Kaip ir Laimė, Giltinė atlieka *lėmimo* funkciją. Gyvenimo ir mirties išsakymas priklauso joms abiem, tik jis pasireiškia skirtingu laiku: Laimė tai daro pradžioje, o Giltinė – pabaigoje gyvenimo.

Klaidinga taip pat yra laikyti Giltinę „mirties dievaite": jai lygiai tiek pat priklauso žmogaus numarinimas, kiek ir jo gyvenimo pratęsimas, jo pasveikdinimas. Užtat nenuostabu, kad ir gydytojo – ar jis būtų burtininkas, ar modernus daktaras – veiklos sfera įsirašo į tą tarpą, kuris susidaro nuo Giltinės stovėjimo kojūgalyje iki jos atsistojimo galvūgalyje: „Tu kvarus gydyk tuos, kai būsiu gale kojų, o jeigu gale galvos, tai tą ir nesiimk gydyt"[54], – pataria Giltinė savo sūnui-daktarui.

Neverta turbūt per daug išplėsti šią plačiai žinomą temą – lietuviškame folklore pasikartojančią dešimtimis egzempliorių – apie Giltinės santykius su daktaryste. Trumpai reziumuokime šią gana aiškią situaciją:

(a) *Giltinė* įsteigia gydymo instituciją, sutikdama būti vargingam žmogui gimusio sūnaus pode ir vėliau išmokydama jį „daktarauti". Keli retesni variantai būsimajam daktarui šalia Giltinės-podės duoda ir krikštatėvį – Senelį Dievą.

(b) *Giltinės* kūmas, kurio sūnui lemta pasidaryti daktaru, dažniausiai vargšas bedalis žmogus. Giltinė šiuo būdu lyg ir papildo *Laimos* lėmimus, paskirdama būsimam daktarui savotišką „dalį", suteikdama jam specifinį socialinį statusą.[55]

Šitaip maždaug normaliai funkcionuoja medicinos institucija. Turint galvoje, kad pasakojimų tikslas, bendrai paėmus, nėra vaizduoti pastovias situacijas, o nepaprastus, nuo normos nukrypstančius atsitikimus, mūsų turima daktarų globėjos Giltinės kolekcija numato du krikštasūnio nepaklusnumo savo podei atvejus:

(a) individualiame plane daktaras, norėdamas išgydyti Giltinės mirčiai pasmerktą ligonį (dažniausiai kokią karalaitę ar šiaip jau didelį poną), užsako padaryti ant vienos kojos besisukančią lovą, tuo būdu sukeisdamas galvūgalį su kojūgaliu. Giltinės lėmimo tuo būdu išvengiama, tačiau toks nepaklusnumas baudžiamas, ir gydytojas diskvalifikuojamas.

(b) socialiniame plane daktaras apgauna Giltinę, įviliodamas ją į tuščią riešutą[56], ir tuo būdu sustabdo normalų žmonijos mirimo procesą. Ne tik neteisėtų išimčių darymas, bet ir toks pasaulio tvarkos ardymas irgi baudžiamas.

Ši jos veiklos apžvalga tegali baigtis tik visiška *Giltinės* reabilitacija: jinai – *Laimės* sesuo, gyvenimo ir mirties deivė, turinti dar ir antraeiles medicinos globėjos pareigas. Toks homogeniškas jos semantizmas padeda suprasti ir jos vardo etimologiją: mūsų „kalbinis jausmas" neabejotinai sieja šį vardą su visa *gelti, geluo, gėlimas* šeima, o ši užuomina vėlgi normaliai išsivysto į *gyvatės* įvaizdį: nėra neįmanoma, kad gyvatės pavidalas būtų viena iš archajiškų *Giltinės* pasireiškimo formų, ne tik konceptualinio jos turinio panašumu, bet ir figūratyviniu įvaizdžiu sugretindamas dvi – žemiškosios *Giltinės* ir dangiškojo *Auššveičio* – bylas (supra, *Aušrinė*).

3. *Turtas ir skurdas*

3-1. Nelaimingi ir bedaliai žmonės

Kiek plačiau panagrinėjus pirmąjį *Laimos* – ar laimių – lėmimo parametrą, kurio rėmuose sprendžiamos žmogaus gyvenimo ir mirties problemos, reikia paliesti ir antrąją likimo dimensiją: žmogui, kuriam lemta gyventi, tenka dar priskirti vienokį ar kitokį, gerą ar blogą gyvenimą. Jau anksčiau teko minėti, kad mūsų etnografiniai šaltiniai neišvengiamai atspindi uždaros agrarinės visuomenės galvoseną, pagal kurią laimės ir nelaimės sąvokos natūraliai homologuojamos su turtingo ar vargingo gyvenimo supratimu.

Pažiūrėjus iš grynai formalaus taško, binarinis šios gyvenimo dimensijos padalinimas gali būti dvejopai išspręstas. Žmones galima skirstyti į:

(a) dalingus vs *be*dalius,

(b) laimingus vs *ne*laimingus.

Skirtumas tarp šių dviejų dichotomijų priklauso nuo priešpastatytus terminus rišančio logiško santykio rūšies. Bedalis žmogus skiriasi nuo dalingo tuo, kad jis neturi *jokios* dalies (=jokios laimės): santykis tarp šių dviejų sąvokų – kontradikcinis; nelaimingas žmogus skiriasi nuo laimingo tuo, kad jis ne tik kad neturi laimės, bet kad jis drauge turi dar ir nelaimę, konkrečiai pasireiškiančią jo gyvenime: opozicija tarp šių sąvokų jau nebe kontradikcinė, o kontrarinė.

Lietuviškoji mitologija išnaudoja abu logiškų santykių tipus, tuo būdu ne tik sudarydama papildomų keblumų mitologui, bet ir atnešdama naujų davinių jo teoriniams apmąstymams. Mat nuo pasirinktos logiškos laimės struktūros priklauso ir mitinių būtybių, pasirodančių figūratyviniame plane, generacija. Kontrarinės struktūros atveju be jokio sunkumo galima atpažinti dvi priešpastatytas, likimui atstovaujančias būtybes: *Laimę* (arba *Dalią*) ir *Nelaimę* (arba *Vargą*). Kontradikcinių santykių atveju susiduriama tiktai su *Laimės-Dalios* buvimo ar nebuvimo, *dalies* turėjimo ar neturėjimo problema; bedalio negloboja jokia specifinė būtybė, nebent tik pati *Laima*, kaip anksčiau matėme, prižiūri, kad, nedievemylėk, jis už kieno nors kito laimės neužsikabintų.

3-2. Laimė ir Nelaimė

Paimkime porą „tikrų" atsitikimų.

Kartą gyveno gretimai du broliai, vienas turtingas, kitas pavargęs. „Vieną kartą vaikščiojo tas varguolius apie savo laukus, žiūri, kad jo varpos nuskabintos. Ale naktyje aina jis sergėt, kas jo varpas skabinėjo. Atėjo tokia daili merga iš girios, ima, skina jo varpas ir meta į to turtingo javus. Pasigavo jis tą mergą ir ėmė mušti, sako: „tu manęs nemušk, nes aš jam teip turu daryti, nes aš jo *dalis.*" – „Na, kad tu jo dalis, n'o kur mano?" – „Tavo dalis rūdynuose rūdyja."[57]

Štai kitas, kiek skirtingas nuotykis.

Buvo du broliai, vienas turtingas, kitas biednas. Biednasis nebesitverdamas nutaria pabėgti nuo savo pono ir apsigyventi kitur (tai vyko dar kunigystės – baudžiavos metais). Išsikrausto, bet užmiršta kirvį ir grįžta: „žiūri, kad stuboj žiburys; ateina į stubą, žiūri, už pečiaus sėdi sena boba ir aunasi kojas. Ji sako: aš tavo *nelaimė*: kaip tu dabar išsikraustei in kitus namus, tai ir aš aisiu vėl pas tave"[58]. Žmogus užpyko, smogė jai į galvą su kirviu, „sumušė į šmotelius", o po to, *Nelaimę* įkišęs į krepšį, o krepšį pakišęs po kelmu, grįžta namo, kur jam pradeda sektis gyventi...

Turime tad reikalo su dviem skirtingomis mitinėmis būtybėmis, kurios – kaip kituose tekstuose *Laima*, savo apredos keitimu kaitaliodama naujagimių likimą – skiriasi savo išvaizda: geradarė *Dalis* pasirodo kaip „daili merga", o blogadarė *Nelaimė* kaip „sena boba".

Ši pastaroji tačiau nėra aiškių kontūrų dievybė: nors ir vadinama *Nelaime*, ji gali būti įsivaizduojama „didelio balto vyro"[59] pavidalu; keisdama savo vardą, ji tampa *Vargu*[60], pasirodydama toje pačioje, mūsų ką tik aprašytoje scenoje. Jos veiklos sfera, iš kitos pusės, lieka labai ribota: kaip pasyvus aktorius, *Nelaimė* vargšo žmogaus sukapojama į gabalėlius ar įkišama į tabokinį ragelį ar į šermukšniu užkišamą butelį; aktyviau jinai pasireiškia tik pereidama nuo vargšo pas turtingąjį, tuo būdu lyg ir atstatydama „socialinį teisingumą" – o tai, kaip žinome, jau nebe *Laimai* ir likimo sferai priklausanti moralinė funkcija. Susidaro tad įspūdis, kad ši *Laimės ir Nelaimės* pora yra vėlyvas ir gana dirbtinas padarinys, susikūręs kaip logiško lėmimo parametro „turtas" vs „skurdas" figūratyvinė išraiška, bet nepajėgus konkuruoti su *Laimės-Dalios* problematika.

3-3. Laimė-Dalia

Visai kitokia yra *Laimės-Dalios* figūra, kuriai lietuvių mitologijos tyrinėtojai – ir pirmoje vietoje Balys[61] – suteikia savarankiškos, nuo Laimos nepriklausomos būtybės statusą. Jos buvimas paliudytas ne tik neišsenkančiuose pasakų ir sakmių tekstuose, bet, kas žymiai rečiau pasitaiko, ir dainose:

> Ein motulė ūkaudama,
> *Laimės-Dalios* ieškodama.
> Atsiliepė *Laimė-Dalia*
> Anoj pusėj marelių.[62]

Klausimas, ar turima reikalo su dviem likimo dievaitėmis, ar su viena, dviem skirtingais veiklos būdais pasireiškiančia *Laima*, mitologiniu požiūriu itin įdomus.

3-4. Laimė ir dalis – abstrakčios sąvokos

Norint išpainioti šią problemą, reikia išeiti iš paprasto konstatavimo, kad *dalis* – ar *dalia* – tai visų pirma abstrakti sąvoka, viena iš priemonių, padedančių žmogui galvoti apie savo likimą. Lygiai kaip tėvas mirdamas padalina savo turtą vaikams, paskirdamas kiekvienam jo *dalį*, taip ir žmogui gimstant, manoma, *Senelis Die-*

vas – arba *Laima* – paskiria jam atitinkamą dalį. Štai vieną kartą, Seneliui Dievui apsinakvojus pas vieną poną, „atskrida paukštis, nus'laidė un senelia lunga ir prakalbeja negirdetu balsu: „Viešpatie! biedniem tevam gimė sūnus. *Kokių dalių jam skyri*?" – „Anas bus šita pana šėparium", – buva atsakimas."[63] Dievo skirta *dalis* yra tad formalinis konceptas, kurio turinys kaitaliojasi: šiuo atveju sūnaus dalis – būti „šėparium".

Viena iš maldų, kuria kreipiamasi į *Mėnulį*, dar labiau išryškina šią *dalies* sąvoką:

Jaunas jaunikaiti,
Dangaus karalaiti,
Man dalis ščėsties,
Tau aukso karūna.
    Tau jaunystę,
    Man bagotystę...[64]

Iš „dangaus karalaičio" meldžiama *dalis* – tai ne bet kokia dalis, o *laimės* dalis: *laimė* yra globalinis konceptas, subsumuojantis žmonijai teikiamas gyvenimo galimybes, ir žmogus, kreipdamasis į laimę skirstančias instancijas, prašo sau atitinkamos laimės dalies. Santykis tarp laimės ir dalies yra metoniminis (*pars pro tota*), tačiau abi sąvokos yra izotopinės: paskutinis cituotos maldos posmas tik susiaurina ir patvirtina *dalies*, pasireiškiančios „bagotystės" forma, turinį.

Reziumuokime: *laimės* ir *dalies*, kaip visumos ir dalies, santykis pasireiškia dviejose plotmėse:

(a) formos atžvilgiu: *dalis* yra tiktai *laimės* dalis,

(b) turinio atžvilgiu: *laimė* apima visas gyvenimo išsipildymo galimybes, o *dalis* liečia tiktai jo materialines vertybes.

3-5. Dievybė-dalintoja

Šitokia laimės dalinimo samprata nėra specifinė lietuvių mitologijai: Indijoje žinomas Mitros suverenumo sferai priklausąs likimo dalintojas – dievas *Bhaga*; prileidžiama, kad ir slavų *Bog*, krikščionybės įvedimo metu parinktas būti vieninteliu suvereniniu Dievu, savo kilme irgi yra dievas-dalintojas.

Lietuviškame kontekste šią rolę, iš paviršiaus žiūrint, atlieka *Laima*. Tačiau *Laimos* uždavinys, kaip matėme, yra ne paskirti, o tik išsakyti žmogaus laimę ir dalią. Užtat iš principo prieš konkrečią analizę reikia išskirti bent tris lėmimo instancijas:

(a) Dievybė-dalintoja, į kurios rolę lietuviškose pasakose dažnai pretenduoja *Senelis Dievas*, o išlikusiose maldose – *Mėnulis*;

(b) Dievybė-pranašautoja, išsakanti likimą ir tuo paskirianti dalį – tai lietuviškoji *Laima*;

(c) Dievybė-priskirtoji dalis – tai figūratyvinė forma, kuria gali būti aprėdyta individualios *dalies* sąvoka, turinti lietuvių kalboje visą eilę sinonimų: ***burta, liktė, luoma*** ir t.t.[65]

3-6. Bedalis žmogus ir laimės ieškojimas

Jeigu *Laima* gražiai paskirstytų kiekvienam žmogui duodamą jam priklausančią *dalį*, jei kiekvienas žmogus gyventų pagal savo *laimę*, žmonija neturėtų jokių problemų, ir žmonės, susirinkę vakaroti, neturėtų apie ką šia tema vienas kitam papasakoti. Pastovi būklė yra neproblematiška, o gyvenimas, deja, pilnas mįslių, į kurias tiktai pasakos gali atsakyti: „Kitą kartą *Ponas dievs* ėjo, pasakas sakydamas, o *Velns* – mįsles mindamas“[66], – šitaip filosofijos kilmę išaiškina mūsų senųjų išmintis.

Iš tiesų gi gyvenime taip būna: vieniems žmonėms *Laima* paskiria jų *dalį*, o kitus palieka *bedaliais*. Šitoks elitinis likimo skirstymas turi svarbių pasėkų. Visų pirma, *dalies* sąvoka tokiu atveju keičia savo turinį, ji virsta „laiminga dalia“, – nes skurdas reiškia dalies neturėjimą. Antra, tokio iš pirmo žvilgsnio neteisingo dalinimo pasėkoje atsiranda atskira bedalių žmonių klasė, pasiryžusi nepasiduoti: eiti *laimės ieškoti* – tai gausių stebuklinių pasakų tema – ir dažnai net stoti į kovą su *Laima*, – o toji, dažnai negyvai primušama, priversta, kaip matėme, ieškoti kitų išeičių.

3-6-1. Pačios dalis

Pirmutinė iš tokių išeičių – nes *Laima* juk negali pakeisti savo pačios lėmimo – tai bedaliui duodamas patarimas bandyti gyventi iš savo pačios *dalies*[67]: užtenka tik surasti dalingą žmoną, tada jau visa

šeima galės gyventi ant pačios dalies. Tai paaiškina, bent dalinai, kodėl kone visos stebuklinės pasakos pasibaigia laimės ieškančio herojaus vedybomis su karalaite arba bent jau šiaip turtingo pono dukterimi. Būdinga tačiau, kad ta pasakojimų grupė, kuri sprendžia ne šiaip sau herojaus, o aiškaus, eksplicitinio bedalio likimą, būsimą dalingą pačią paprastai vaizduoja nuskurusios, apšepusios mergos pavidalu. Graži, puošni bedalio sutikta mergina nieko gero jam nelemia – jai turbūt skirta gyventi iš turtingo vyro dalies – ir bedalio pagalbininkai jam pataria jos vengti. Šios rūšies inversija atrodo kaip kompensacinė struktūra, ieškanti idealiai išspręsti socialinės ir estetinės nelygybės statomus klausimus.

Galėjimas apeiti likimo nuostatus susirandant dalingą žmoną savaime išplečia ir *Laimos* funkcijas, suteikdamas jai komplementarinę „porų“ sudarymo rolę:

Neverki, mergele,
Raminki širdelę,
Rasi būsi *Laimos skirta,*
Būsi mano miela.[68]

Atrodo tačiau, kad *Laimos* domėjimasis vedybomis turi dar ir kitų, bendrąją giminystės struktūrą sąlygojančių priežasčių:

Ei neduok Dievai
Laimužei lemti,
Tam pačiam kieme
Mergelei augti.
. . . .
O tai duok Dievai
Laimužei lemti,
Bent per mylelę
Mergytei augti.[69]

Reikalas čia eina jau nebe apie pavienių porų sudarymą, bet apie endogaminių vedybų draudimą ir egzogaminių išeičių ieškojimą: incesto byloje, kurioje lietuvių tautosaka itin gerai atstovaujama (ir kuri reikalinga atskiros, išsamios studijos), *Laimai* skirta vieta irgi numatytina.

3-6-2. *Avinuko dalis*

Dalies reikšmė dar kartą keičiasi, paaiškėjus, kad bedalis žmogus gali gyventi ir iš avinuko dalies. Vieno tokio bedalio istorija maždaug tokia.

Buvo kartą pas tėvą sūnus, kuriam „niekas nesisekė, o jo tėvas *išmintingas* toks buvo, kad jis pažindavo žmogų, *ar jis dalingas, ar ne*. Jis ant savo sūnaus matė, kad jis jokios dalies neturi, tai jis jį *nekentė už tai* ir norėjo, kad jis prapultų".

(Sūnus norėjo vesti merginą, bet tėvas, žinodamas, kad ji turi dalį, neleido. Sūnus vedė kitą, bedalę – tada tėvas abu išvarė iš namų.)

Beeidami sutiko jiedu senuką avinuku vediną. Senukas sako: „aš jum duosiu šitą avinuką, tai judu iš to *avinuko dalies* gyvensit".

(Jiedu įsikuria, prasigyvena, susilaukia vaikų.)

„Ale dasigirdo tėvas apie jų *laimingą* gyvenimą... o jam rūpi žinot, *kur jie dalį gavo.*" Atvykęs žiūri, „kad avinuks po kiemą vaikščioja ir *tas su dale*".

(Tėvas prašo papjauti avinuką. Sūnus, manydamas, kad tas jau senas ir nebereikalingas, sutinka. Papjauna, ima virti mėsą.)

„Kaip tik *pravirė*, tuo davė po šmotuką vaikam, ir jiedu abu tuo paragavo; tas tėvas žiūri, kad jau *vaikai turi dalis*, ir jiedu *abudu turi dalis*".

(Tėvas perpyksta ir išdūlina namo.)[70]

Kitas to paties pasakojimo variantas bendra savo ekonomija nesiskiria nuo pirmojo. Ir ten bedalis sūnus turi „išmintingą" tėvą, kuris, apvesdinęs sūnų su bedale pačia, juodu išveja. Ir ten jiedu sutinka *Senuką Dievą*, kuris jiems duoda, tiesa, nebe avinuką, o šunytį: „tai iš šito šunies turėsit dalį". Ir tame variante tėvas sužino apie naują vaikų laimę, atvyksta ir prisitaikęs užmuša šunį.

„Paleido iš ryto gyvulius iš tvarto, tie gyvuliai visi rėkdami prie to šuns: ėmė *pripuolė toj dalis prie vienos karvės*". Tėvas žiūri, kad jau „*karvė turi dalį*", prašo karvės mėsos. Sūnus, jo liepiamas, papjauna karvę.

„Insidėjo į puodą *plaučius, kepenis* ir šeip mėsos – verda, jau biskį *pavirė*, tuojaus nusipjovus davė moteriškė vaikam, pačiam ir pati paragavo: žiūri tas tėvas, kad jau *turi vaikai, pati ir pats dalis.*"[71]

Tėvo *išmintingumo* sąvoką atidėdami vėlesniam nagrinėjimui, avinuko pakeitimą šunyčiu laikydami kitų sakmių, mininčių *šuns dalį*[72], kontaminacija, apsistokime tik ties *dalies* sąvoka ir jos paskutiniu avataru – įsikūnijimu į gyvulius. Kol bedalis gyveno iš savo

žmonos dalies, *dalis* galėjo būti laikoma abstrakčiu, religiniu filosofiniu konceptu. Galima dar prileisti, kad ir avinukas, kaip gyvas sutvėrimas, gali turėti savo dalį: ir kiti tekstai pažįsta „Laimės užlemtus avinėlius"[73]. Į avinuką, iš kitos pusės, galima žiūrėti ir kaip į žmonos metonimą: Juškos *Svotbinėje rėdoje* aprašytame – ir jo komentatorių naujais variantais papildytame – marčios atliekamame namų apyvokos daiktų palaiminime (juos paeiliui „apdovanojant" rankšluosčiais) šalia gausių negyvų objektų marti laimina, tuo savo tiesioginės veiklos sferai priskirdama, tiktai vieną gyvą padarą – avį.[74]

Tačiau avinuko (ar „šunies") *dalis* pasirodo čia jau nebe kaip abstrakti sąvoka, o kaip autonomiškas, galįs persikelti iš vienos būtybės į kitą, psichinis pradas, įsikūnijęs tiksliai pasirinktoje organizmo vietoje – *plaučiuose ir kepenyse*, kurie, kaip anksčiau matėme (žr. supra *Aušrinė*), yra savo ruožtu *sveikatos* ir *gyvybės* pradų buveinė: *Dalis*, kaip žemiškosios laimės pradas, topologiškai sutampa su *Laimės* žinioje esančiu gyvybės ir mirties principu. Gal sutapimo sąvoka čia ne visai atitinka norimą aprašyti procedūrą: dalis, kaip dvasinis pradas, lieka autonomiška, ji gali persikelti iš vieno kūno į kitą bent dviem teksto nurodytais būdais: „pripuolimu" (t.y. prisilytėjimu) ir plaučių bei kepenų, truputį pavirtų (t.y. ugnies dar [ne]paliestų), „paragavimu", savotiška pagoniška „komunija".

Šiame kontekste *Dalis* – tai mitologinis, figūratyvinis konceptas.

3-6-3. *Gulbės ir marčios*

Ką tik nagrinėti pavyzdžiai rodo, kad *Dalies* personifikacijos procesas jau prasidėjęs, kad sekantis etapas – jai antropomorfinio pavidalo pridavimas – jau lengvai įžvelgiamas.

Bedalis sūnus išeina į pasaulį ir sutinka Senuką Dievą, kurio užklaustas atsako: „aš pats nežinau, kur aš einu – aš neturu dalies jokios, man nieks nesiseka, aš neturu kur pasidėt." Senukas priima jį pas save tarnauti ir siunčia į „šaltinuką" vandens. „Atlėkė trys *paukštės* (kitame variante: trys *gulbės*), padėjo plunksnas ir maudosi". Vaikinui vėliau pasipasakojus, ką jis matė, Senukas jam sako: „Žinai kas ten? tai toj *tavo dalis ten atlekia*

maudytis." Ir pataria pavogti jauniausiosios plunksnas ir negrąžinti, „pakol prisižadės tau dale būtie". Bedalis išpildo nurodymus: „O žinoma, kaip Dievas sako, teip turėjo ir būtie: jedu apsivedė, gyveno ir stojo didelei turtingi."[75]

Variantas, kuriame paukštės patikslintos kaip *gulbės*, niekuo ypatingai nesiskiria nuo mūsų ką tik reziumuotojo, jis gal tik kiek turtingesnis keletu mums jau familiarių detalių. Bedalis išeina iš namų sakydamas: „aisu, ar aš kur sau *laimę* neatrasu" (*laimės* ir *dalies* sąvokos pasirodo kaip sinonimai). Prieš patekdamas pas „senelį pustelniką", jis tarnauja piemeniu dvare: jo kaip algą gautas *tris avis* suėda vilkas. Jauniausiosios gulbės plunksnas ermitas įmeta į *ugnį* ir sudegina sakydamas, kad jiedu dabar galį „poroj gyventie". Gulbė jaunamartė pasirodo esanti gera *siuvėja*, ir nuo to jiedu ima prasigyventi.[76]

Kitas, paralelus pasakojimas jau nebekalba apie dvigubą – gulbių ir marčių – gyvenimą vedančias būtybes, o apie girioje besirandančias *tris mergas*. Dailios mergos pavidalu pasirodžiusi jo turtingojo brolio *Dalis*, bedalio užklausta, kur jisai galėtų savo dalį surasti, duoda jam tokį patarimą: „Tu nueik į girią, rasi *trišaką medį*, o tame medyje rasi sėdinčias tris mergas, dvi bus linksmos, o trečia liūdna, susiraukus: tai ta tavo dalis. Tai tu tą mergą iš medžio ištrauk, o tol duok su kančiumi, kol pasižadės tau dalia būti."[77]

Mūsų nueitas kelias gana ilgas: vietoje iš pradžių sutikto bedalio, kuris gauna *pačią su dalia*, dabar jau mūsų herojus susiranda *Dalią, kurią jis paima už pačią*: dalia – jau nebe teologinė sąvoka, o savo rūšies asmeninė, vienam žmogui priklausanti deivė.

Iš kitos pusės, *Daliai* įgavus antropomorfinį pavidalą, jinai jau pasirodo dažnai ne viena, o trijų gulbių ar merginų sąstate: ši ternarinė figūra primena mūsų aukščiau sutiktas *tris laimes*. Atrodytų, kad su žmogišku pavidalu *Dalia* kartu priartėja prie *Laimos*, su tuo tik skirtumu, kad tuo tarpu kai *trys laimos* atstovauja galimos „laimės" visumai, *Dalia* yra tik viena iš laimių, savo partityviniu charakteriu atstovaudama visos *laimės daliai*, kurios, kaip atsimename, maldauja į *Mėnulį* kreipdamiesi žmonės.

3-7. Akmo, saxum grandius

3-7-1. Dalis dyla

Buvo toks bernas; jis tarnavo pas vieną ūkininką, o kad pasibaigė metai, prašė algos. Sako: „tavo *alga sudilo*". Gavo „porą skatikų" ir keliauja toliau.

Pas kitą ūkininką bernas prašo algos „gaidžio didžiojo". „O tas gaidys per metus teip sudilo, kad pavirto į tokį, kaip mažiausias žvirblukas..."

Pas trečią ūkininką jis prašo algos „tą *didįjį akmenį* – o akmuo labai didelis ant kiemo gulėjo..." Jam tarnaujant, „vis tas akmuo *dyla* – ant Kalėdų sudilo visai, kad ką tik matyt"[78].

Šio teksto įskaitomumui padidinti galima pridėti porą pastabų:

(a) *Alga* samdiniui – tai visas jo turtas, visa jo nauda. Algos sudilimas yra tad jo perėjimas į bedalio statusą ar net jo, kaip bedalio, statuso išorinis ženklas. Ir iš tiesų pasakojimas baigiasi tuo, kad bedalis bernas, vedęs karalaitę, gyvena iš pačios dalies.

(b) *Dilimas*, nors jis taikomas visų trijų metų „algų" sunykimui apibūdinti, tiesiogine prasme tinka tik progresyvaus akmens mažėjimo procesui nusakyti. Dilimo triplikacija yra tad tik retorinė priemonė visiškam nesisekimui atvaizduoti, o mitologiškai reikšmingas faktas yra vieno akmens dilimas. Kiti „dalies dilimo" variantai, išsaugodami vien tik akmens dilimo epizodą, tai netiesiogiai patvirtina.

Imkime kitą panašų atsitikimą.

Bernas sąžiningai tarnauja dvejus metus ir nieko neišsitarnauja. „Trečius metus sako: „Dagi vienus metus pas tave būsiu, ale man duosi šitą akminą, kur va jūsų priesenyj kertėj yra." To gaspadoriaus prieseny buvęs jau teip toks *didelis akmuo* šiam tam pasidėt. Tas gaspadorius prižadėjęs jam akminą atiduot."

Bernas tarnauja toliau. „Ant to *savo* akmino tai kojas apsiaunąs, tai teip kur buvęs nebuvęs apglostąs, apsidžiaugiąs. Ir matąs jis pats ir visi, kad tas akmuo vis einąs ir einąs mažyn, dyląs ir dyląs. Jau ant metų galo tiktai belikęs kai žąskiaušis didumo."[79]

Šio akmens dilimo bylos svarba verčia mus pacituoti dar vieną, labai panašų variantą:

Kitą kartą buvęs vieno turtingo tėvo sūnus, bet jam nieks nesivesdavę: ką tiktai tas tėvas jam duodavęs ar pavesdavęs, tuoj jam ir pražūdavęs kas

žin kur tas daiktas: nė pinigai, nė gyvuliai – niekas pas jį nepatverdavę. Buvęs to tėvo kluone (apluoke) *akmuo labai didelis*, tai tėvas, mėgindamas, pavedęs jam tą akmenį. Šis apie tą akminą džiaugęsis, lipinėjęs ant jo, kojas ant jo apsiaunąs, nusiaunąs, da pabuvęs kelias dienas ir tas pražuvęs kas žin kur."[80]

Šiuos tekstus galima papildyti keletu pastabų:

(a) Visuose trijuose variantuose reikalas eina ne apie šiaip sau akmenį, o apie *didelį akmenį*, būtent apie „*akmo*, saxum grandius", kurio „garbinimą", remdamasis XVI amžiaus galo šaltiniais, užregistravo S. Rostowskis.[81]

(b) Tas didelis akmuo randasi sodyboje: kieme, kluone ar priesienyje, taigi ūkininko šeimynos užimamoje erdvėje, nors jo paskirtis ir yra neaiški, greičiausiai užmiršta. Sakyti, kad akmuo laikomas priesienyje „šiam tam pasidėt", yra aiškus nonsensas.

(c) Santykiai tarp herojaus ir jam priskirto akmens atrodo daugiau negu keisti, tai greičiau gerbimo – neištariant žodžio „garbinimo" – ryšiai: herojus juo „džiaugiasi", „ant jo lipinėja", „glosto jį".

(d) Viena herojaus elgsena ypatingai išsiskiria: dviejuose paskutiniuose variantuose jis mėgsta atsisėsti ant akmens „kojas apsiauti". (Tokioje pat pozoje, prisiminkime, varguolis, grįžęs namo kirvio, suranda savo *Nelaimę*.) Apsiavimas – tai dienos – arba šiaip kokio naujo darbo – pradžios ženklas, kurio negalima nesugretinti su visokių pradžių dievaite *Laima*, gimimo – žmogaus pradžios, bet, kaip toliau matysime, ir žmonijos pradžios asistente.

Pasiskaičius apie tokias ypatingas nelaimės pasireiškimo formas, savaime kyla klausimas: kas ir už ką dilina tą didžiulį akmenį, paskutinę vargšo berno viltį? Atsakymą duoda pati kaltininkė – *Laima*, mūsų jau cituotame tekste papasakodama *Giltinei*, „kad ji ant vieno vaikino užpuolus korot" ir sudilinus akmenį, kurį tasai buvo susiderėjęs algos. O *Laimos* „korojimus" ir „keršijimus" mes jau esame išsiaiškinę kaip likimo valios išsipildymo priežiūrą.

Nebereikia, atrodo, papildomų komentarų paaiškinimui, kad tas didelis akmuo, kurį, kaip paskutinį savo šansą, už algą išsideri nesėkmingas žmogus, akmuo, kurį jis myli, gerbia ir glosto, kuris sudilinamas tam, kad bedalis žmogus visiškai „nebeturėtų jokios dalies", – tai ne kas kita, o paskutinis *Dalios* įsikūnijimo pavidalas,

jos pasireiškimas pačios kiečiausios pastoviausios medžiagos – akmens – forma. Paaiškėja tuo pačiu ir hierarchiniai santykiai tarp likimo dievaitės *Laimos*, galinčios sudilinti asmeninę žmogaus globėją – deivę Dalią.

3-7-2. Saxa pro diis culta

„Akmenis kaip dievus garbino", – rašo XVII a. pradžioje Rostowskis, kalbėdamas apie senosios lietuvių religijos liekanas.[82] Lietuvių, kaip akmenų – lygiai kaip žvaigždžių, miškelių ar upių – garbintojų, problema, bendrai paėmus, mūsų mitologų sprendžiama labai įvairiai, bet jų pasiūlomi aiškinimai visų pirma atspindi tik jų pačių pažiūras į religingumą kaip kultūrinį reiškinį. Kaip ten bebūtų, pagrindinė, mūsų manymu, klaida ir iš to kylą sunkumai paeina nuo to, kad akmenų garbinimą norima aiškinti kaip globalinį faktą, neatsižvelgiant į atskirų akmenų formas ir tipus ir jų santykius su vienomis ar kitomis dievybėmis, su ta ar kita sakralumo sfera. Toks aiškinimo būdas niekuo nesiskirtų, pavyzdžiui, nuo studijos apie šventųjų kultą katalikų bažnyčioje, žiūrint į jį kaip į statulų garbinimą, skirstant jas į medines ir akmenines, net nebandant atskirti šv. Jurgio nuo šv. Antano Paduviečio „stabų".

Užtat ir mes, etnografiniuose šaltiniuose susidūrę su į akmenį „įsikūnijusios" *Laimos-Dalies* problema, bandysime plačiame akmeninių figūrų lauke ieškoti tik mums reikalingo, jau išryškėjusius semantinius bruožus atitinkančio akmens, palikdami visą akmenyną kitoms, detalioms ir preciziškoms studijoms.

Jėzuitų 1600 m. *Metraštis*[83] gana kruopščiai aprašo vieną tokių garbinamų akmenų tipą:

Alibi lapides non parvi in horreis, in terra defossi, superficie plana sursum versus, non terra sed stramine contecti asservantur, quos *Deyves* appelant, atque ut custodes frumentorum et pecorum religiose colunt.

Šis tekstas, jau vien dėl savo preciziškumo, reikalingas, mūsų manymu, kad ir nedailaus, bet pažodinio vertimo:

Kitur (=kitose vietose) sandėliuose laikomi dideli akmenys, į žemę įkasti, plokščiu paviršiumi į viršų (paguldyti), ne žeme, o šiaudais apdengti;

juos vadina *Deivėmis* (=Deyves) ir ištikimai garbina kaip grūdų ir galvijų saugotojus.

Prie vertimo, žinoma, reikia pridėti ir gana smulkų komentarą:

(1) Žodį *deivės* reikia laikyti bendru moteriškos lyties mitinių būtybių pavadinimu – tautosakos šaltiniai deivėmis vadina ir laumes, ir laimas – o ne specifiniu akmenų vardu. Šio žodžio vartojimas daugiskaita reiškia, kad turima reikalo su gausiomis antraeilėmis, nesuvereninėmis dievybėmis, priklausančiomis „namiškų dievų", atskirai globojančių kiekvieną šeimyną ir ūkį, kategorijai.

(2) Šių deivių funkcijos – jos „grūdų ir galvijų saugotojos" – atitinka Dalios, identifikuotos su *naudos* sąvoka, rolę ir turinį.

(3) Kaip ir kituose lotyniškuose to meto tekstuose, žodžio *horreum* vertimas į lietuvių kalbą sudaro sunkumų. Abstrakti sąvoka „sandėlis" neatitinka jokio konkretaus pastato pavadinimo. Balio vertime[84] vartojama *klėtis* (=grūdų sandėlis) daro nebesuprantamą „galvijų globos" funkciją. Grūdų konservavimo būdai ir šiam tikslui pritaikyti pastatai istorijos bėgyje keitėsi: dievo *Gabjaujo* bylą nagrinėdami, susidūrę su panašia problema mes buvome priversti *horreum* identifikuoti su kluonu.[85]

(4) Tokia pat problema kyla ir Romos mitologijos tyrinėtojams: ir ten grūdų saugotojos dievaitės *Ops Consiua* aukuras laikomas (ar iš tiesų, ar tik simboliškai, – tai vėl naujas klausimas) *sub terra*[86], įkastas į žemę, o ne – kaip Balys klaidingai verčia mūsų nagrinėjamą tekstą – „iškastas iš žemės". Pati pasisiūlanti, Romos specialistų panaudota, prielaida – kad toks deivės ar jos aukuro įkasimas į žemę atitinka archajišką grūdų konservavimo būdą – jų laikymą žemėje iškastuose sklepuose (taip dar mano vaikystėje Lietuvoje buvo žiemą laikomos bulvės), – nepatvirtinama, atrodo, archeologinių tyrinėjimų, nerandančių tokios rūšies pastatų liekanų.

(5) Kaip ten bebūtų, jau vien dviejų mitologijų – lietuviškosios ir romėniškosios – detalaus, jokiomis įtakomis nepaaiškinamo atitinkamumo faktas pabrėžia mūsų nagrinėjamo teksto – ir su juo surišto konteksto – svarbą. Kita tos pat rūšies detalė – nurodymas, kad romėnų dievaitės altorius buvo laikomas pridengtas ir atidengiamas tik keliskart per metus jai skirtų švenčių proga – paaiškina, kodėl mūsų deivės – akmenys – buvo apdengtos tik šiaudais, o ne

žeme. Ar iš to galima daryti išvadą – kaip tai daro Būga[86a], nežinojęs romėniškojo atitikmens buvimo – kad tie akmenys ir buvę ne kas kita, o tik naminiai *arae* (aukurai), sunku pasakyti. Mūsų manymu, patsai klausimas neturėtų būti statomas dilemos: ar aukuras, ar deivė? – forma: toks gerbiamas akmuo gali būti drauge ir deivės įsikūnijimo, jos „prisilaikymo" vieta, jis gali būti atidengiamas jai skirtų ceremonijų metu, ant jo gali būti dedamos aukos deivei atsidėkoti ir iš jos ko nors maldauti.

(6) Paskutinė pastaba liečia akmens formą – jo plokščią į viršų atsuktą paviršių: Būga joje mato vieną iš argumentų, pagrindžiančių akmens kaip aukuro interpretaciją. Neprieštaraudami jam, bet vis dėlto atkreipdami dėmesį į tai, kad plokščia forma, tinkanti aukojimams, dar nespecifikuoja mūsų dievybės, o gali būti bendra visiems – arba bent daugumai – šventųjų akmenų, norėtume palyginti šiuos plokščius akmenis-deives su Rambyno kalne gulėjusiu *Laimai* skirtu didžiuliu taip pat plokščio paviršiaus akmeniu.[87] Bet prie šito klausimo grįšime kiek vėliau.

Lieka dabar tik žengti paskutinį žingsnį, sugretinant tautosakos atskleistus davinius su istorinių šaltinių medžiaga. Palyginti tuos „didelius akmenis" – t.y. akmens uolas, užsilikusias sodybose ir tik mitinėje pasąmonėje išsaugojusias kai kuriuos jų „šventumo" aspektus – su jėzuitų užregistruotais irgi dideliais akmenimis-deivėmis. Palyginti taip pat jų semantinį krūvį: dalies, kaip turtingo gyvenimo, simbolį su grūdų ir galvijų globa. Šių dviejų planų sugretinimas leidžia suformuluoti tvirtą abiejų objektų, kuriuos skiria trijų šimtų metų laikotarpis, struktūrinės identifikacijos hipotezę.

Paskutinis likęs klausimas – šioms istorinės evoliucijos išskirtoms, dviejų rūšių šaltiniais paremtoms būtybėms bendro vardo nustatymas. Jėzuitų metraščio vartojamas *deivių* terminas, kaip jau sakėme, yra tik bendras plačios klasės antraeilių dievybių pavadinimas. Sudilstančius akmenis, matėme, galima įtikinamai laikyti *dalies* – arba *Laimos-Dalios* – vienu iš charakteringų pasireiškimo pavidalų. Galima tad savęs klausti, ar nuo XVII a. vidurio minima laimės deivė (*Glücksgöttin*) *Laimelė*[88] – kurią tik vienas Praetorius apibūdina kaip gimimo deivę – nėra toji pati „grūdus ir galvijus",

t.y. naudą, globojanti naminė deivė, kurios *stabas* („idolum") – ar aukuras – itin tiko privataus, draudžiamo kulto praktikai.[89]

II. LAIMA IR ŽMONIJA

1. *Įžanginės pastabos*

Lygiai kaip pavienio žmogaus gyvenimo istoriškumas darosi suprantamas, įrašius jį į kosminio laiko rėmus, taip ir žmonijos likimas, jos tapimo laike kryptis ir prasmė negali nesukelti filosofinių apmąstymų. Kaip ir kitos indoeuropiečių kultūros, ir lietuvių mitologija siūlo šia tema savitą istorijos interpretaciją, savu variantu papildo bendrąją vadinamąją trijų žmonijos amžių teoriją.

Elementarios laiko kategorijos:

/praeitis/ – /dabartis/ – /ateitis/

projekcija ant pasaulio istorijos fono leidžia ją padalinti į tris vienas kitą sekančius laikotarpius – pvz., į aukso, bronzos ir geležies amžius – ir žiūrėti į jų vystymąsi kaip į žmonijos pažangą arba jos dekadenciją. Lietuviškoji tokio istorijos supratimo versija ją įsivaizduoja trijų viena kitą pakeičiančių rasių forma: kadaise gyvenusią *milžinų* rasę pakeitusi dabartinė *žmonių* rasė, o po jos turinti sekti *nykštukų* rasė, kur žmonės būsią taip sumenkėję, jog devyni vyrai vieną gaidį pjausią.[90] Žmonija, šitokioje sampratoje įrašyta tarp dviejų jai svetimų rasių, turi savo pradžią ir pabaigą, jai buvo lemta *gimti*, jai lemta vieną gražią dieną ir *mirti*.

Nenuostabu tad, jei lietuvių mitologija tokį istorijos filosofijos aiškinimą įdeda į *Laimos* – žinojimo dievaitės – lūpas, jei sutinkame *Laimą* tekstuose, aprašančiuose jau nebe atskiro žmogaus gimimą ar mirtį, bet žmonijos atsiradimą ir pražūtį.

Lietuvių mitologijoje šie du įvykiai surišti su pasauliniais kataklizmais – tvanu ir maru: jeigu *tvano* pasėkoje atsiranda žmonių rasė, tai *maro* grėsmė išsigandusiai žmonijai pasirodo kaip pasaulio pabaigos galimybė.

2. *Laima ir tvanas*

2-1. Šaltiniai

Pasaulinio tvano mito šiuo metu mums žinomos keturios versijos. Pagrindine versija galima laikyti Davainio-Silvestraičio 1888 m. užrašytą ir jo folklorinės medžiagos rinkinyje *Pasakos, sakmės, oracijos* paskelbtą tekstą.[91] Jam artimi yra du to paties mito variantai, Davainio išversti į lenkų kalbą, užrašyti 1878 ir 1880 m., – rinkinio autoriai patiekia mums jų trumpas, bet panaudojamas santraukas. Ketvirtas variantas netikėtai sutiktas Juozo Jurginio trimis metais vėliau pasirodžiusių istorinių studijų rinkinyje *Pagonybės ir krikščionybės santykiai Lietuvoje*[92], kuriame autorius patiekia laisvą šio mito, Teodoro Narbuto paskelbto 1835 m., lietuvišką vertimą, pareikšdamas drauge ir savo įsitikinimą, „jog tai Biblijos siužeto apie tvaną ir Babelio bokštą literatūrinis perdirbinys".

Toks Jurginio tvirtinimas – o drauge ir dviejų skirtingų šaltinių komentatorių tarpusavis ignoravimas – verčia mus kiek apsistoti ir pasisakyti atskiros humanitarinių mokslų šakos – ar technologijos – vadinamos „šaltinių kritika", klausimu. Istorikas Jurginis ir folkloristas Balys šiuo klausimu susitinka, užimdami „pozityvistines" pozicijas: romantizmo epochos istorikų, o ypač mitologų, darbai – bet tai galima taikyti ir renesanso istoriografijai – turi būti atmetami kaip „išsigalvojimo", „plagijavimo" ar „perdirbimo" produktai. Tokia pozityvistinė pažiūra tačiau slepia, mūsų nuomone, jų šalininkų „idealizmą" literatūrinę kūrybą vertinant: teigiant mokslą, pagrįstą faktais, į iracionalines patamses nustumiama visa meninė kūryba kaip iš nieko atsirandančios, „iš piršto išlaužtos", jokiai logikai nepaklusnios vaizduotės padarinys.

Narbuto paduoto teksto palyginamumo su bibliniais siužetais klausimu galima trumpai pasakyti:

(1) kad *tvano* mitas yra labai bendro, gal net universalaus pobūdžio, sutinkamas nuo Australijos iki Aliaskos; biblinis tvano tekstas yra tiktai viena iš bendro Mesopotamijos tvano mito versijų;

(2) kad *Babelio bokšto* mitas, kaip viena iš priemonių mitologinėmis kategorijomis išsiaiškinti įvairių ir gausių kalbinių ir tautinių

bendruomenių egzistavimo faktą, yra ne mažiau paplitęs: įvairių jo versijų aprašymui vokiečių mokslininkai yra paskyrę keturių storų tomų veikalą.

Taigi nėra pagrindo manyti, kad lietuviškasis tvano mitas neišvengiamai būtų Biblijos mito „perdirbinys": šaltinių kritiko užduotis yra tik atrinkti eventualius, jame pasirodančius biblinius elementus.

Narbuto teksto palyginimas su Davainio patiektais liaudies tradicijos variantais, kuris pareikalautų atskiros studijos, mums iš karto įkvepia visą eilę pastabų, kurias galima sugrupuoti į keturias rubrikas:

(1) Visų pirma prie oralinės tradicijos tekstų kiek pripratusi akis lengvai atskiria elementus, istoriko-literato įvestus tekstui „pagražinti". Tvano pabaigą atžymintis toks prastos literatūros sakinys kaip „Vandenys nuslūgo, audros nutilo, ir linksmai pradėjo šviesti skaisti saulė" neabejotinai priklauso asmeninei Narbuto kūrybai. Panašiai „gražina" liaudies pasakas ir prancūzų XVII a. rašytojas Charles'is Perrault.

(2) Atvirkščiai, kai kurie tekstiniai faktai, bendri tiek Narbuto, tiek ir Davainio šaltiniams, nieko bendro neturi su Biblija, negali būti nei „išgalvoti", nei vieni nuo kitų nukopijuoti. Tarp jų galima paminėti:

(a) faktą, kad paskutinieji milžinai išgelbstimi *riešuto kevale*;

(b) faktą, kad pirmųjų žmonių atsiradimas aiškinamas kaip milžinų rasės atstovų seksualinio santykiavimo su žeme pasėka;

(c) faktą, kad toks „apvaisinimas" atliekamas „vaivorykštei" patariant.

Tokie tekstiniai faktai per daug įleidę šaknis į lietuvišką mitinį galvojimą, per daug surišti su bendrąja mitine tematika (liečiančia, pvz., chtoninę žmonijos prigimtį): jų buvimas leidžia tvirtinti, kad visi mums žinomi variantai yra vieno ir to paties mito versijos.

(3) Trečiai tekstinių faktų grupei priklauso elementai, kurie, nors ir būdami mitinio pobūdžio, nors ir užimdami teksto išsirutuliojime tas pačias arba panašias pozicijas, vis dėlto yra skirtingai realizuojami atskiruose teksto variantuose. Šioje grupėje ryškiausią vietą užima asmenvardžiai:

(a) Dievas, valdantis milžinų rasę ir tramdantis tvaną, Narbuto paduotoje versijoje vadinamas *Praamžis*, o Davainio variantuose – *Prakorimas* arba *Prakurimas*.

(b) Kita svarbi mito veikėja, pagrindinio dievo pasiuntinė, Narbuto vadinama „vaivorykštė Linksminė", Davainio tekstuose turi keletą vardų – ji ir „vaivorykštė", ir „Laumės juosta", ir „Laima" – kurie pačiam pasakotojui sukelia rimtų „filologinių" problemų.

Antroje ir trečioje rubrikose suminėti faktai – tapatumai ir variacijos – ir sudaro pagrindinį mitologo dėmesio objektą.

(4) Ketvirtai grupei priklauso tos „suasmeninto" teksto deformacijos, kuriose atsispindi ne autoriaus noras suliteratūrinti savo pasakojimą, o sąmoningai ar nesąmoningai išreikšta autoriaus ideologija. Iš pirmo žvilgsnio lengva atpažinti Narbuto versijoje dvi dominuojančias tendencijas:

(a) Racionalizacija: jei Davainio mitui rūpi tik dviejų senelių-milžinų, iš kurių atsiras žmonija, likimas, Narbutas neužmiršta išgelbėti ir paukščių ir gyvulių. Tai logiškas – bet ne mitologiškas – papildymas: šios rūšies priedai greičiausia ir leido Jurginiui susidaryti Biblijos pamėgdžiojimo įspūdį.

(b) Mito sulietuvinimas: tuo tarpu kai Davainio tekstams rūpi bendra žmonijos atsiradimo problema (kiekviena tauta mitiniame galvojime save laiko pasaulio centru), Narbutas ne tik kad ima racionalizuoti, šalia lietuvių tautai pradžią davusios senelių milžinų poros numatydamas ir kitas poras, išsiskirsčiusias po pasaulį, jis drauge nustato ir vaikų skaičių – devyni berniukai ir devynios mergaitės, – iš kurių galėjo atsirasti devynios lietuvių gentys. O šios devynios gentys jam reikalingos tęsti lietuvių tautos mitinės istorijos vystymą.

Šitokios, epochos ir autoriaus ideologija paremtos, interpretacinės tendencijos yra palyginti nesunkiai atpažįstamos, jos netrukdo atstatyti mitinį prototipą, kuris Narbutui tarnavo šaltiniu jo „pagerintai" versijai išdirbti.

Mūsų gana ilga, bet neišvengiama digresija leidžia suformuluoti dviejų rūšių išvadas. Visų pirma aiškiai matyti, kad mitologijai reikalinga savita „tekstų kritika", kiek skirtinga ir nuo istorinės „šaltinių kritikos", ir nuo filologinės „literatūrinių tekstų kritikos".

Ją pritaikius mus dominantiems šaltiniams, paaiškėja ne tik Narbuto versijos panaudotinumas ir to panaudojimo ribos, bet ir reikalas mitinio teksto analizės pagrindu pasirinkti Davainio-Silvestraičio versiją, ją tik progresyviai papildant Narbuto patiektomis žiniomis.

2-2. Žemės paskanda

... prieš tvanų metų buvo tik dideli žmonys,... anus seniejai žmonys vadina *milžinais*... O dievas, kurį anie garbino, tei tas padangėje ant aukštybės turėjo didelius palocius. Ir turėjo vardą jisai *Prakorimas*. O kada, pažiūrėjęs ant žemės, pamatė dideliai savo žmonis blogai darantis, ir teipo nusiuntė *Prakorimas* du vyru, kurius vadina seniejai žemaičiai *Vėjas* ir *Vanduo*, kad tus žmonis anie suvaldytų nuo blogų darbų... (Jiems neklausant), anie užpyko, tie vyrai du, ir jėmė tie vyrai su 25 dienums apkabinę ing glėbį visą žemę kaipo torielką ir mėtė į visas puses. Ir teip vandens visą žemę paskandino.

Neužmiršdami, kad mūsų pagrindinis tikslas yra dievaitės *Laimos* asmenybės ir veiklos aprašymas, turime vis dėlto kiek ilgiau apsistoti ties šiuo tvano vaizdavimu: tik jo rėmuose galima pilniau suprasti *Laimos* vietą dievų pasaulyje, jos santykius su kitais dievais ir, bendrai paėmus, jos kosmines funkcijas. Užtai ir mito, kurio plačias ištraukas čia paduodame, analizė nebus išsami – ji lies daugiausia tik su *Laima* bendro turinčias problemas.

2-2-1. Milžinų rasė

Kad kadaise žemė buvusi apgyventa milžinų, jokių abejonių nėra: gausūs ir įvairūs tautosakos šaltiniai tai liudija, indoeuropiečių palyginamoji mitologija, įrašydama lietuviškuosius davinius į platesnius rėmus, tai tik patvirtina.

Savaime suprantama, kad ir ano meto dievai tegalėjo būti tik milžinai. Štai kad ir mūsų gerai žinomas *Velnias*, kai kuriuose tekstuose vaizduojamas kaip vienaakis milžinas, lietuviškasis Polifemo atitikmuo, arba kaip lapkritys, vienu savo pūstelėjimu apnuoginąs visus medžius. Plačiai paplitusi sakmė apie du milžinu, vienas kitam per upes ir slėnius kirvį beskolinančiu: kai kuriuose variantuose jie vadinami *Perkūnu* ir jo broliu. Panašių pavyzdžių

netrūksta. Normalu tad, kad ir tuos du vyru, senųjų žemaičių vadinamus *Vėju* ir *Vandenimi*, Narbuto versija laiko milžinais. Turime čia reikalo, kaip ir skandinavų ar graikų mitologijose, su „senosios kartos" dievais, milžinų rasės bendragyventojais ir jų valdovais. Šitoje tai pirmapradžių dievų aplinkoje neužilgo pasirodys ir mūsų dievaitė *Laima*.

2-2-2. *Prakorimas*

Dievas, kurį „garbina" milžinai, bet kuris drauge yra ir anos epochos dievų valdovas, Davainio-Silvestraičio lietuviškame variante vadinamas *Prakorimu*, o lenkiškuose variantuose – *Prakurimu* arba tiesiog *Dievu*.

Šis keistas dievo vardas – *Prakorimas* – Davainio komentatoriams įkvepia tiktai klaustuku palydimą jo sugretinimą su Lasicijaus minimu *Occopiruum* (acc. sing.): tai prasmės požiūriu, jei antrąją šio sudėtinio vardo dalį galima interpretuoti kaip – *pirm*(as), nėra jau toks blogas palyginimas. Tačiau manyti, kad tai Lasicijaus duoto teonimo deformacija, yra neįmanoma jau vien dėl to, kad žodis *prakorimas*, pilnas ir nesudarkytas, egzistuoja lietuvių kalboje, dar daugiau, kad jis užregistruotas *LKŽ*.

Abstrakčioji šio žodžio reikšmė, atitinkanti mūsų nagrinėjamo dievo funkcijas, – *likimas*. *LKŽ* duoda net dvi Vinco Pietario citatas šiai reikšmei išryškinti:

„Kodėl jūs skiriatės nuo lenkų, su kuriais teip ilgai *prakorimas* krūvoje laikė?" ir

„*Prakorimas* davedė gyventi šaltesnėse šalyse Europos".

Šie du pavyzdžiai – kuriuose be didelių pastangų galima būtų įžiūrėti net ir personifikuoto Likimo įvaizdį – paimti iš suvalkiečio Pietario raštų, tuo tarpu kai Davainio *Prakorimas* priklauso žemaitiškos kilmės (Raseinių apskr.) tekstui: taigi žodžio, vartoto šia prasme, ekspansija yra pakankama, kad jį būtų galima laikyti bendralietuvišku.

Tačiau šis žodis turi ir senesnes šaknis istorijoje: jau nebe „perkelta", o „tiesiogine" prasme jis reiškia „pralaužimas, medaus išėmimas iš avilio" (Ruhig, 1747; Mielcke, 1800); *prakoriauti* – „pradėti korius laužyti" (Antanas Juška), o *prakorauti*, be to, dar reiškia ir

„pirma paragauti duodamą kam valgį, gėrimą" (Brodowski, 1713–1744). *LKŽ*, cituodamas Mielcke žodyną: „Valgį, gėrimą, karaliui duodamą, pirma paragauju, prakorauju", galutinai išaiškina, kad šiuo žodžiu nusakoma viduramžiuose plačiai žinoma kunigaikščių ar karalių dvaro tarnyba, kurios pareigūnas lietuviškai vadinamas *prakorauninku* (Ruhig, 1747).

Norint istorinės semantikos žvilgsniu išaiškinti šios žodžių šeimos reikšmių visumą, reikia visų pirma atskirti jiems bendrą prefiksą *pra-*, suteikiantį žodžio šakniai inchoatyvinį, pradėjimo aspektą: *prakorimas*, kaip abstraktus, bet personifikuotas Likimas, ar *prakorauninkas*, dvaro pareigūnas, yra pradininkai, krikštytojai, kurie pirmi ką nors pradeda. Žodžio šaknies *-kor-* branduolys, nurodydamas, kad reikalas eina apie bičių *korius* (tai patvirtina ir „pagrindinė" *prakorauninko*, kaip „bičių kopinėtojo", reikšmė), negali nepriminti tos didelės rolės, kurią bitininkystė, kaip šeimyninės ir visuomeninės santvarkos modelis, vaidino senovės lietuvių kultūroje: nenuostabu, kad ši bitkopio metafora tarnauja, iš vienos pusės, dieviškame plane – likimo sąvokai suformuluoti, o iš kitos pusės, žmogiškame plane – vienai feodalinio Lietuvos režimo svarbiai *ragautojo* institucijai pavadinti.

Tačiau klaidinga, mūsų manymu, būtų galvoti, kad *prakorauninkas* yra tiktai civilinis, nors ir aukšto rango, dvaro tarnautojas, kurio pareiga – tikrinti, kad valdovui duodami gėrimai ir valgiai nėra užnuodyti. Turėję kita proga nagrinėti *krikštijimo*, t.y. „pradėjimo", „ragavimo" ritualus[93], galėjome įsitikinti, kad *Kirmių dieną* žalčių atliekamas puotos valgių ragavimas – ar atsisakymas juos paliesti, – reiškė jų palaiminimą dviguba šio žodžio prasme: ne tik – ir ne tiek – tų valgių pašventinimą, bet ir šio įžanginio ritualo pagalba atliekamą ateities lėmimą. Labai galimas daiktas, kad ir *prakorauninkas*, bent šios institucijos pradinėje fazėje, buvo šventikas, krikštijąs ir laiminąs valdovo maistą ir jo valdą.

Šitokiame kontekste išryškėja ir Pietario „likimo" prasme pavartoto *prakorimo*, ir Davainio užrašyto teonimo sąvokos. Sutikus, kad *Prakorimas* iš tiesų yra dievo, buvusio dar prieš žmonijos atsiradimą, vardas, jo semantizme galima atpažinti (a) jo, kaip pradininko, kaip pirmapradžio dievo, aspektą, (b) jo, kaip likimo

žinotojo ir lėmėjo, bruožus ir pagaliau (c) jo, kaip pirmojo pasaulio bitininko, įsteigusio bitininkystę, iš laukinių „nelabų vienas kito nekenčiančių, vienas kitą niekinančių"[94] milžinų išvedusio naują žmonių rasę, gyvenančią pagal pasaulio ir visuomenės dėsnius, figūrą.

Pastaba. Antrasis *Prakorimo* vardo variantas, *Prakurimas*, irgi įmanomas dėl savo pirmapradiškumo konotacijų: *prakūrėjas*, pagal *LKŽ*, kuris nurodo senus šaltinius, yra „protėvis", „sentėvis". Tačiau mūsų turimi daviniai neleidžia jį įrašyti į platesnį mitinį kontekstą. Turint galvoje, kad jis nėra tiesiogiai Davainio užrašytas, bet tik lietuviškame lenkiškai duoto mito pavadinime pavartotas asmenvardis, galima manyti, kad tai paties Davainio, *prakorimo* prasmės nebesupratusio, įvestas „pagerinimas".

Paskutinis sunkumas *Prakorimą* galutinai pripažinti „tikru" teonimu yra kalbinio pobūdžio: tai jo, kaip abstraktaus daiktavardžio, reiškiančio „likimą", vartojimas asmenvardžio rolėje. Nors jis ir yra kilęs iš figūratyvinio įvaizdžio – „korių laužymo", faktas, kad jis išreiškia veiksmą, o ne būseną, sunkina priimti jo, kaip abstraktaus likimo, reikšmę. Netiesiogiai čia kaltas turbūt bus *LKŽ*, pasiūlęs „likimą" kaip jo sinonimą: jo vietoje pavartojus „lėmimą", ryšys tarp „korių ėmimo" ir „lėmimo" darosi labiau įtikimas, labiau priimtinas „kalbinei sąmonei". O iš „lėmimo", kaip veiksmo, perėjimas į „likimą", kaip to veiksmo rezultatą, o po to – į „likimo" suasmeninimą ir pagaliau – į asmenvardį jau normaliai paklūsta semantinės raidos dėsniams. Jo komplikuota istorija, bet drauge ir konkrečių žodžių, kaip *prakorauninkas*, nusakančių senovines, feodalines institucijas, jo aplinkoje buvimas neabejotinai rodo ir šios sąvokos, ir ją išreiškiančio įvaizdžio senumą.

2-2-3. *Praamžius*

Narbuto duotame tekste *Prakorimo* vietoje panaudotas *Praamžis* – kiek sulietuvinus jį į *Praamžių* – tokių sunkumų nepažįsta: *Praamžius* savo prasme yra abstrakti sąvoka, o savo gramatine forma – asmenvardis.

Jo byla tačiau atrodo kiek silpnesnė vien dėl to, kad tekstuose jisai randamas tiktai XIX amžiuje: be Narbuto, jį mini to pat meto

etnografas Liudvikas Jucevičius savo pasakojime apie Jūratę ir Kastytį, o XIX a. gale jis randamas jau *Praamžiaus* forma ir „autentiškoje" tautosakoje, Viliaus Kalvaičio surinktose *Prūsijos lietuvių dainose* (1905): „Jūs, mano rankelės... kam jūs kartą teksit? ... Jei jaunam berneliui, duok, *Praamžiau*, duoki"[95], kur jis pasirodo, kaip matome, toje pačioje likimo lėmėjo rolėje. Taigi, nors jo paliudytas pasirodymas rašliavoje ir vėlyvas, nėra jokio pagrindo jį skaityti „išgalvotu dievu": *Praamžius* mums atrodo kaip vienas iš galimų gausių to paties dievo *Prakorimo* vardų, kilusių iš *Praamžio* – kurį *LKŽ* laiko būdvardžiu – vartojimo epiteto rolėje.

2-2-4. *Prakorimas Praamžis*

Ši mūsų bandoma *Praamžiaus* reabilitacija neturėtų būti maišoma su kai kurių krikščionybės paveiktų mitologų pastangomis surasti baltų religijoje vieną vyriausią dievą. *Prakorimas* yra dievas-milžinas ir milžinų dievas. Religijų istorija, kai jinai pajėgia, kaip, pavyzdžiui, Indijos atveju, aprėpti ilgesnį laiko tarpą, rodo, kad religijos, kaip ir kultūros, į kurias jos įrašytos, vystosi ir kinta, susidėstydamos į atskirus – arba bent atskirai apčiuopiamus ir aprašomus – klodus. Kita vertus, indoeuropiečių mitologijoms dažnai charakteringas dieviškojo pasaulio, kaip kovos lauko tarp dviejų kartų dievybių, supratimas. Mitinio galvojimo pagaliau vienas iš pagrindinių bruožų yra konstatuojamų reiškinių ar įvykių priežasties ir kilmės ieškojimas: faktas, pavyzdžiui, kad šiuo metu egzistuoja diena ir naktis, mitinei galvosenai reiškia, kad kadaise skirtumo tarp dienos ir nakties nebuvo, kad jų atskyrimą reikia aiškinti kokio nors ypatingo kūrybinio akto arba kosminių jėgų tarpusavės kovos pagalba.

Užtat ir buvimas baltų religijoje suvereninių dievų triados visai neprieštarauja galimybei atpažinti kitus, senosios kartos, paprastai daug blankesnius dievus, jų tarpe ir *Prakorimą*, lygiai taip pat kaip Gedimino, Lietuvos valstybės ir jos sostinės įkūrėjo, mitas ne tik netrukdo, bet net iššaukia prisiminimą Šventaragio, dinastijos pradininko ir amžinosios ugnies kulto įkūrėjo, figūros: tipas ir archetipas vienas kitą papildo ir sutvirtina.

Prakorimo, pirmapradžio likimo ir jo dėsningumo įsteigėjo, atpažinimas netrukdo tad egzistuoti lietuviškam *Mitrai*, kurio viena iš pagrindinių pasireiškimo formų šalia sukrikščioninto *Senelio Dievo*, atrodo, yra *Dievaitis Mėnulis*. Tai tik padeda mums išspręsti vieną be atsakymo likusį svarbų klausimą, liečiantį lietuvišką *išminties* sąvokos supratimą.[96] Pasakojime apie *išmintingą* tėvą, žinantį tikrąją likimo valią ir nekenčiantį sūnaus dėl to, kad jis neturi *dalies*, persekiojantį sūnų, nežiūrint, kad *Senelis Dievas* jam leido gyventi iš avinuko dalies, neabejotinai sutinkame du likimo supratimus, tėvo ir sūnaus paklusnumą dviem skirtingiems lemties principams. Galima tad formuluoti hipotezę, kad tėvo *išmintingumas* pasireiškia nepermaldaujamos *Prakorimo* valios supratimu, o sūnaus *laimingumas* – *Senelio Dievo* dovanos – *dalios* priėmimu.

2-3. Prakorimo gailestis

O kad jau dievaitis pasižiūrėjo iš antro karto ant žemės iš palociaus par langą, krimsdamas dangaus riešutus, kurie ten darže labai buiniai augo, o čia matydamas didelį ant žmonių prispaudimą, teip tada pasigailėjęs, mislydamas sau: „koc viens žmogus teišliktų nuo tvano metų".

Teip tada kiautą riešuto išjėmė ir išmetė par langą ant skęstančių žmonių. Teip tropijo, kad vienas senis diedukas ir bobutė gavo įsisėsti į tą kiautą riešuto.

Šio referencinio teksto palyginimas su Narbuto duotu pasakojimu nieko naujo neatneša: Narbutas, kaip jau minėjome, pagražina savąjį tekstą, į riešuto kevalą susodindamas ne tik keletą porų žmonių – tuo paaiškindamas ir kitų tautų, ne tik lietuvių, atsiradimą – bet, prisimindamas Nojaus arką, sukelia į jį ir visų gyvių, paukščių ir gyvulių, atstovus. Mūsiškis tekstas, aišku, tokiomis smulkmenomis nesidomi – jam rūpi bendrieji žmonijos reikalai.

Dviejų Davainio-Silvestraičio užrašytų ir į lenkų kalbą išverstų variantų santraukos, atvirkščiai, kiek papildo pagrindinį tekstą:

(a) Seneliams susėdus į kevalą, pasirodo *Velnias* ir siunčia pelę (arba pats pasiverčia į pelę), kad pragraužtų riešuto kiautą;

(b) *Laima* (arba pats *Prakorimas*) meta pirštinę, kuri pavirsta į katę ir sugauna pelę.

Šios papildomos žinios mums įdomios visų pirma tuo, kad jos šalia *Prakorimo* įveda ir kitas dievybes, naujus ano meto dieviškojo pasaulio gyventojus – *Velnią* ir *Laimą* (ir atitolindamos lietuvišką tekstą nuo Biblijos modelio). Iš kitos pusės, įdomus ir *Laimos*, kaip *Prakorimo* pagalbininkės – arba tiesiog jo pakaitalo – pasirodymas.

Vertas dėmesio ir riešuto kevalo, kaip gelbėjimo priemonės, įvedimas. Su šiuo kevalu jau teko susidurti anksčiau, kitame mite[97], pasakojančiame *Aušrinės* iškėlimą į dangų, t.y. jos metamorfozę, jos naują užgimimą. Simbolika ir čia panaši: į riešuto kevalą susėdę seneliai-milžinai – tai tasai branduolys, iš kurio išsivystys naujoji žmonių rasė, kurio pagalba įvyks nauja žmonijos metamorfozė.

2-4. Laimos juosta

Ale kad tas *Prakorimas* dievaitis pasižiūrėjo už trečio karto per langą tus du vyru, savo paslus, dideliai supykusius

tarė sau, kad jie supykę išgaišino žmones ir jau visą žemę nori suvisu pražudyti,

teip tada tas dievaitis siuntė pas anus vyrus *malonės juostą – vaivorykštę*, kad anus jau suvaldytų ir ten nuvarytų, kur turėjo savo vietą.

Ir teip tada tus vyrus nuvarė.

Šio teksto palyginimas su Narbuto pasakojimu išryškina tai, ko pastarajame trūksta: Narbuto tekste *Praamžis*, pats uždarydamas užpykusius milžinus į „senąją vietą", nepasinaudoja *vaivorykštės*, kaip pasiuntinės, paslauga, ir vaivorykštė *Linksminė* čia pasirodo tik vėliau, sekančiame epizode, tvanui pasibaigus, „pradėjus šviesti skaisčiai saulei". Ši Narbutui būdinga racionalizacija – vaivorykštė „iš tiesų" pasirodo tik po lietaus – padeda atkreipti mūsų dėmesį į Davainio teksto „nenormalumą" – į vaivorykštės per ankstyvą pasirodymą ir į jos specifinę misiją – sutramdyti dievus-milžinus. Kitaip sakant, „vaivorykštė" pasirodo anksčiau negu jos „juosta".

Kas gi ta „vaivorykštė"? – tai klausimas, kurį sau statome ne tik mes, bet kuris neduoda ramybės per visą jo pasakojimą ir Davainio informatoriui, kuris nuo pat pradžios bando išskirti net tris šio reiškinio pavadinimus: „Pirmas vardas – *laumės* (*laimės*) juosta, antras – *malonės* juosta. Šios gadynės par kuningus užsakyta yra, kad reikia aną vadinti *tikru* vardu – *vaivorykšte*".

Problema yra drauge ir paini, ir paprasta. Mat, kol nebuvo žinomas „tikras" – knyginis ir kuniginis – vaivorykštės vardas, *Laima* (arba *Laumė*) buvo visiems žinoma mitinė būtybė, kurios *juosta* kartas nuo karto pasirodydavo danguje. Žodžio *vaivorykštė* atsiradimas dalykus sukomplikuoja: tuo vardu reikia vadinti ir juostą, ir mitinę būtybę, kuriai ta juosta priklauso. (Suprantama užtat, kodėl tučtuojau atsiranda nauja, „liaudiška" *vaivorykštės* etimologija, atskirianti deivę *Vaivą* ir jos *rykštę*.)

Tačiau, nors ir nutaręs ją vadinti *Malonės juosta* (tai turbūt Biblijos įtakoje susidaręs pavadinimas), Davainio informatorius negali išvengti jos nepersonifikavęs, įdėdamas į jos lūpas tokius posakius: „Ale mane tankiai matysite *su savo šviesa* (t.y. su juosta)"; „Ir aš tankiai ant jūsų žiūrėsiu *su savo maloniums akims*, ant oro būdama". Aišku, kad tokios moteriško pavidalo būtybės vadinimas „juosta" – nesąmonė. Užtat, pasakojimui besivystant, informatorius turi pertraukti savo istoriją, patikslindamas, kad matydami „ant tebesų vaivorykštę... mūsų seniejai sako:

– Neteisybė, tei yra ne vaivorykštė, ale *Laimės juosta*!", prie to pridėdams, kad *Laimė* paliko ir kitokius dar „znokus" – *laimės šluotas* ir *vaivorus*.

Atrodo, kad jokių papildomų komentarų čia nebereikia, nes pasakotojas pats pamažu išnarplioja visas polinomijos painiavas. Žinodami *laumių* vardo ekspansiją *laimių* sąskaiton, vykusią per visą XIX a., patikrinę, kad *Laimės juosta* ir *Laumės juosta* yra konkurenciniai, visoje Lietuvoje žinomi to paties reiškinio pavadinimai (*LKŽ*), lengvai galime atskirti, iš vienos pusės, *Laimę* ir jos juostą, o iš kitos – *laumes* ir jų šluotas.

Grįždami prie skaitomo epizodo, turime pastebėti, kad dievaitė *Laima* mūsų mite pasirodo jau antrą kartą ir visai nepriklausomai nuo jos „juostos". Jos veikla – pirmą kartą ji išgelbsti nuo *Velnio* užmačių riešuto kiautą, o antrąjį – atstato į savo vietą milžinus *Vėją* ir *Vandenį* – yra tiek svarbi, kad turimi variantai šiuos darbus priskiria pačiam *Prakorimui* (arba *Praamžiui*). Tai, ką Dumézilis konstatuoja, kalbėdamas apie primityvius Romos dievus – Jupiterį ir Fortūną[98], – galima pritaikyti ir *Prakorimo* ir *Laimos* santykiams nušviesti: jų dviejų figūros apgaubia vieną ir tą pačią dieviškos

veiklos sferą, su tuo tik skirtumu, kad *Prakorimas* daugiau lieka šešėlyje kaip dievas-suverenas, o *Laima* mieliau bendrauja su savo aplinka kaip jo pasiuntinė ir jo valios skelbėja.

2-5. Žmonijos gimimas

(Nuvariusi milžinus) Tai jau tims seniams pasakė:

– Kad jūs noriat vaikus gauti, eikiate ant tokio ir tokio kalno ir šokiate nuo kalno ant kito kalno.

(Buvo nemaži, vaikščiojo be kelnių, begėdžiai.) Ir šoko nuo kalno ant kito kalno. Ir katras daugiaus prišoks, tas daugiaus turės vaikiukų. Teip tujaus senis diedas šoko pagal *Malonės Juostos* pamokinimo par kalnus. Ir kiek sykių šoko, nu, tei tiek gražių sūnų augusių atsirado. O boba, kad nors perkaršusi, kad šoko kiek sykių, tiek dukterų gražių. Ale ta senesnė buvo, toji mažiauteprišoko ir mažiau dukterų turėjo.

Šis teksto segmentas yra neabejotinai archajiškas, ir jokio Biblijos pamėgdžiojimo jame negalima įžiūrėti: Biblijoje žmonija gimsta iš Adomo ir Ievos, o čionai milžinų senelių pora drauge vaikų neturi ir negali turėti, nes jų vaikai juk būtų irgi milžinai, o ne žmonės. Užtat ir seksualinis aktas, kaip gimimo premisa, čia vaizduojamas kaip senelio ir senelės – kiekvieno atskirai – susijungimas su *Žeme*. Seneliui šokant „nuo kalno ant kalno", moteriško partnerio rolę atlieka slėnis. Keblumas atsiranda tik su senele, kuriai *Žemė*, moteriškos lyties būtybė, partneriu negali būti: Davainio tekstas todėl ir praleidžia šį epizodą. Pagal Narbutą, kuris, atvirkščiai, mūsų tekstą papildo, senelės vyrišku partneriu būna „žemės kauburys". Bijodamas, kad klausytojas gali šios aliuzijos nesuprasti, pasakotojas prideda – „nemaži buvo": kitaip sakant, būdami milžinų ūgio, jie atitiko žemės nelygumų proporcijas. Pagaliau, pašalindamas paskutines kliūtis seksualiniams santykiams, jis dar paaiškina: „vaikščiojo be kelnių, begėdžiai".

Naujai atsiradusi žmonija yra tad, iš vienos pusės, milžinų rasės tąsa, bet iš kitos pusės, jos *chtoninė kilmė* (problema, kuri ir graikų mitologijoje užima svarbią vietą: be jos, pagal Claude'ą Lévi-Straussą, negalima išsiaiškinti Oidipo mito prasmės) irgi neabejotina. Šia prasme mūsų nagrinėjamas tekstas primena kitą etiologinį – *Aušrinės* – mitą, kuriame jos brolio-buliaus ir jos seserų-karvių žmo-

giškojo pavidalo atgavimas surištas su žemės ir žmonijos atsiradimu: abu mitai aidu atsiliepia vienas kitam, viename iš jų *Aušrinė*, kitame – *Laima* dalyvauja ir prisideda prie žmonijos atsiradimo, abiem atvejais žmonijai esant tampriai surištai su žeme.

Neužmirštinas taip pat ir *Laimos* vaidmuo šiame lietuvių mitologijai svarbiame mite: jinai ne tik kad dalyvauja prie žmonijos gimimo, bet ir pirmųjų žmonių atsiradimas tėra įmanomas tik sekant jos „pamokinimą". *Laima* yra tad – ir visas šis mitologinis kontekstas buvo mums reikalingas, kad tai įrodžius – gimimo deivė ne tik tuo, kad jinai – arba *trys laimės* – asistuoja prie kiekvieno žmogaus gimimo ir lemia jo ateitį, bet ypač tuo, kad ji vadovauja visos žmonijos gimimui. Kosmologiniai ir antropologiniai jos veiklos planai yra analogiški, ir jos dieviška statūra nebegali būti identifikuojama, kaip to gal norėtų kai kurie folkloristai, su pasakų pasaulio „gerosios fėjos" įvaizdžiu.

2-6. Laimos pranašavimai

Malonės juosta (o tai, kaip žinome, yra *Laima*) anims seniams pamokinusi pasakė:

– Nu, tei dabar *naujas jūsų prasideda svietas* ir maži žmonys. Ale po to, kad žmonys pasibaigs, bus toki žmonys, kad devyni vyrai piaus vieną gaidį.

Ir, teip sakydama, aš dabar nuo jūsų atsitolinsiu *ing savo aukštybę*, kur buvau. Ale mane tankiai matyste su savo šviesa tokią, kokią dabar matote. Ir aš tankiai ant jūsų žiūrėsiu su savo maloniums akims, ant oro būdama.

Ale jūs neužmirškiat: kada matyste mane *juostą dangaus mėlyną*, o mažai raudoną, nu, tei tuose metuose bus daug baltesnios duonos, nekaip juodos. O kada jau jums rodysiuos *plačiai raudona*, nu, tei tuos metuos daugiaus juodos duonos ir metai blogi.

Ir teip tus žodžius *ir kitus* pasakius, o pati atsitolino šviesybėj savo ir pasikėlė ant oro. Ir teip užsidengė ant debesų ir ana pirmą kartą pasirodė tims seneliams ant kalno Varpijo bestoviant.

Į šį teksto segmentą – kuriam atitikmenų, atrodo, trūksta Narbuto versijoje – žvelgdami tiktai *Laimos* požiūriu, galime suglaustai pažymėti kelis jos charakteringus bruožus:

(a) *Laimos* dalyvavimas žmonijos gimime tampriai surištas su kita, lėmimo – žinojimo ir pranašavimo funkcija: jinai pati

trumpai išdėstė pirmiesiems žmonėms trijų žmonijos rasių istorijos filosofiją.

(b) *Laimos* misija žemėje, pas žmones, yra laikinė, jos pastovi dieviška buveinė – „aukštybėse", „ant oro".

(c) *Laima*, išreikšdama savo principinį palankumą žmonijai, praneša, kad jinai ir toliau užsiiminės lėmimu: vienokios ar kitokios spalvos vaivorykštė bus jos ženklas („znokas"), pagal kurį žmonės galės kasmet atspėti savo *laimę*, gerus ar blogus metus. Tad *Laima*, kaip ir galima buvo tikėtis, rūpinasi ir žmonių materialiniu gerbūviu, tuo būdu papildydama – kosminiame plane – savo, kaip kiekvienam žmogui jo *dalies* skyrėjos, vaidmenį.

2-7. Ženklai ir spalvos

Lygiai kaip *Laima* gali rodytis kaip antropomorfinė būtybė be savo juostos-vaivorykštės, taip ir vaivorykštės pasirodymas nėra, kaip matėme, neišvengiamai surištas su tvano – arba šiaip lietaus – pabaiga, nors paprastai ir manoma, kad jos funkcija – atstatyti gamtos elementų lygsvarą, atgal aukštyn sutraukiant į žemę nusileidusius dangaus vandenis.[99] *Laima* pranašauja gerus ir blogus metus, ir tai ji daro keisdama savo juostos spalvas: dominuojanti *mėlyna* spalva su maža raudonumo reiškia gerus metus, o *raudonos* spalvos dominavimas – blogus metus.

Negalima nepabrėžti, kad *Laimės* juostos spalvos, tokios, kokias jas „mato" liaudies kultūra, visai neatitinka mūsų dailininkų *à la* Šimonis įpirštų vaivorykštės spalvų, išklojančių visą spalvinį spektrą. Turint galvoje šioje srityje itin ryškų kultūrinį reliatyvizmą, lietuviškosios kultūros matymas vaivorykštėje tiktai dviejų spalvų – mėlynos ir raudonos – kombinaciją neturi mus stebinti.

Tik šitaip išsiaiškinus jos chromatinę sudėtį, galima suprasti ir vieno iš jos pavadinimų – *vaivorykštės* – etimologiją: *vaivorỹkštė juosta* – tai juosta, kurios spalvos panašios į *vaivorų* spalvas, *vaivorykštę* suprantant kaip būdvardį, išvestą iš *vaivoro* ir priklausantį tai pačiai derivacijos paradigmai kaip ir *pernykštis, vakarykštis* ar *čionykštis*. Tokią etimologiją siūlo ne tik Būga[100], bet ir Davainio infor-

matorius, tik atvirkščiai – pagal mitinį galvojimą – aiškindamas, kad vaivorai kilę iš vaivorykštės ir dėl to esą *Laimės* palikti „znokai", pridėdamas, kaip spalvingumo pavyzdį, tokį grasinant vartojamą posakį: „aš tave teip padarysiu visą, kaip vaivorą! Sudaužysiu, būsi mėlynas!" (t.y. iš raudono pereidamas į mėlyną). Vien spalvų panašumas *Laimės* juostos pavadinimo *vaivorykšte*, žinoma, dar nepagrindžia: laukiant papildomų davinių, galima dar pridėti ir vaivorų – o drauge ir tarp jų augančių gailių – sugebėjimą apsvaiginti žmones, suteikiant jiems transcendencijos – linksmumo, laimės – iliuziją.[101]

Tokia *Laimės* ženklų – juostos ir vaivorų – spalvingumo interpretacija paaiškina ir jai skirto Rambyno kalne gulėjusio didžiulio, 15 uolekčių apskritimo, akmens parinkimą: tasai akmuo, pagal Otto Glagau[102], „buvo kietas *raudonai juodas* granitas su žėručiu" ir „įstrižai ant akmens krentą spinduliai atsimušdavo (į jį) nuostabia auksine šviesa". Atrodo, kad lietuviškoje chromatinėje sistemoje – ir tai papildo Būgos etimologinę argumentaciją[103] – dominuoja šiuo atveju ne grynų spalvų išdėstymas ir opozicijos, o jų bendras bruožas – žėrėjimas.

Prie *Laimės* „ženklų" reikia tad dar pridėti ir *lauminę skarą*, apie kurios spalvingumą žinome kol kas tik, kad jinai, kaip ir Laimės juosta, „ruožuota"[104]. Tačiau apeiginis jos naudojimo būdas – ją jaunikis jaunajai atveždavo, piršlyboms pavykus, drauge su „čeverykais"[105] – rodo, kad jinai skirta atženklinti naujosios poros atsidavimą *Laimės* globai. Tuo pačiu tikslu jaunavedžių poros lipdavo į Rambyno kalbą pasimelsti.

3. *Laima ir maras*

3-1. Maro priežastys

Struktūrinio metodo taikymas mūsų nagrinėjamam objektui iš anksto nurodo dar vieną tuščią poziciją, kurią Laima turėtų užpildyti savo pasirodymu ir savo veikla: iš tiesų, jeigu *Laima* antropologiniame plane yra dievaitė, sprendžianti kiekvieno žmogaus gyvenimą ir mirtį, tai ir kosmologiniame plane, dalyvavusi, kaip

matėme, žmonijos gimime, jinai turėtų pasireikšti ir kita – žmonijai gresiančios mirties – proga.

Užtat ir Davainio-Silvestraičio užrašytas tekstas nesibaigia *Laimės* pamokinimais, skirtais naujai atsiradusiai žmonijai: be jokių stilistinių pagražinimų jis pereina iš gimimo į mirties problematiką, nuo pasakojimo apie tvaną – į maro aprašymą.

Mitinis galvojimas, kaip jau turėjome progos pastebėti, ypatingai domisi klausimu „kodėl?", o ne „kaip?". Mūsų atveju, žinant, kad žmonijos istorija padalinta į atskiras epochas, kurias vieną nuo kitos skiria kosminiai kataklizmai – tvanas ir maras – žmogus ieško atsakymo į klausimus: „kodėl tvanas?", „kodėl maras?" Į šiuos klausimus lietuviškuose šaltiniuose mums pavyko rasti bent du atsakymus.

Pirmasis Davainio informatoriaus duotas atsakymas, kaip matėme tvano atveju, atitinka tam tikrą filosofinę tendenciją, kuri istoriją aiškina pesimistiškai, kaip nuolatinio žmonijos menkėjimo, jos degradacijos procesą. Lygiai kaip milžinų rasė buvo tvano išnaikinta už savo „nelabumą", taip ir naujai atsiradę žmonės, pagal šį pasakotoją, pasidarė „dideliai nelabi ir gyveno be jokios teisybės, viens kitą mušė, plėšė, draskė, daiktus viens kitam atimdavo, kuris katrą apsigalėdavo": tokiam, vien brutalia jėga pagrįstam režimui įsitaisius, „siuntė Dievas rykštę – baisiai dideles pavietres po visą svietą – kaipo lapas medžio krito, teip žmonys jau mirė".

Sunku pasakyti, iki kokio laipsnio šitoks moralizuojantis aiškinimas atspindi krikščionybės įtaką. Istorijos, kaip trijų rasių kaitos, koncepcija tokios moralizacijos nebūtinai reikalinga: pagal Davainio tekstą, *Prakorimas* siunčia *Vėją* ir *Vandenį* vien tam, kad jie milžinus „suvaldytų", o šie jau patys, savo iniciatyva, užpykę ima ir paskandina žemę. Iš kitos pusės, tas pats tekstas, prieš pereidamas prie moralinių katastrofos priežasčių, savo paaiškinimus pradeda tuo, kad prieš tvaną „ir vėl žmonys priviso po visus kampus": atrodo tad, kad viena iš pagrindinių žmonijos dekadencijos priežasčių – tai, kaip matėme, labai moderniška problema – yra *besaikis* žmonijos dauginimasis.

Manydami, kad toks aiškinimas įtikimai pakeičia moralinius gėrio ir blogio kriterijus lietuvių kultūrai, kaip kitur matėme[106],

būdinga saikingumo morale, esame linkę jį priimti kaip archajiškesnį, tuo labiau kad ir kiti šaltiniai jį patvirtina:

Kad po sutvėrimo pasaulės daugel svieto prisiveisė, *žemė* ėmė ponui Dievui skųstis, kad *nebeišturėsianti*. Ponasdievs jos išklausė, leidė *paskandą*. Potam kad prisidaugino svieto, vel žemė prašo pono Dievo *palengvyt*. Ponasdievs užleido *marus*.[107]

Šitaip pažiūrėjus matosi, kad trijų rasių kaitos ir jas skiriančių kataklizmų problemos nepriklauso nuo žmonijos gerumo ar blogumo, kad tai grynas dievų tarpusavio santykių reikalas.

3-2. Laima – maro nešėja

Grįžkime tačiau prie Davainio-Silvestraičio teksto:

Ir per tą metą maro naktims po kaimus ir trobas vaikščiojo, kaipo seniejai sako, ta pati *laumės juosta*, arba *vaivorykštė*. Pasivertusi padabni buvo į seną bobą.

Ir anos, *vaivorykštės*, turėjo didelę galybę ant visokių ligų ir anos iš savęs kaip miglą iškratydavo ant žmonių ligas. Ir teip anos turėjo ant juostos užsijuosusios iš tebesų vaivorykštės znoką, – tokį, kaip vaivorykštė nešiodavo ant savęs.

Ir kuris buvo žmogus teisingas, lengvaširdis, nu, tei tos *laumės* arba *vaivorykštės*, tokims leisdavo pasirodyti ir su tokiais anos kalbėdavos ir tokims apsakinėdavo visokius *uždengtus daiktus*, kurs anos esančios ir ką anos darančios. Ir nuo tokių pasakų ėjimo kurie dasižinodavo ir kitos gadynės žinias: ar ilgai bus marai toki smarkūs, ir už ką toki marai yra, ir kas su mumis nusidės, ir kas išliks gyvas? Ir anos vis teisingiems apgarsindavę.

Šis marui skirtas epizodas, kaip ir ankstesnis tvano aprašymas – padalintas, kiek tai liečia *Laimą*, į dvi dalis: pirmoji skirta Laimos – jos išvaizdos, apsirengimo ir veiklos – apibūdinimui, o antroji – jos atliekamoms pranašystėms. Pranašystės vėlgi susideda iš dviejų dalių: iš „uždengtų daiktų" atskleidimo, t.y. iš „apsireiškimo", atidengiančio savo dieviškąją prigimtį, ir – tiktai po to – iš pačių lėmimų. Kadangi pasakotojas „uždengtus daiktus" ir palieka uždengtus, grįžkime prie pirmosios šio teksto dalies.

(a) Norisi tikėtis, kad mūsų perspėtas skaitytojas nebeturės sunkumų susigaudyti *Laimės* nomenklatūroje: pasakotojas vaivorykšte

vadina iš pradžių *laumės juostą*, o po to jau – pačią *laumę*. Kiek vėliau, tęsdamas savo pasakojimą ir pasirėmęs senųjų autoritetu, jis dar prideda: „tai ne vaivorykštė, ale *laimės juosta*" ir pagaliau jau kalba nebe apie juostą, o apie *Laimę*, palikusią savo „znokus". Nežiūrint vardų kaitaliojimosi, *Laimės* – šia proga turinčios senos bobos išvaizdą ir apsijuosusios „laumine" juosta – personažo tapatumas neabejotinas.

(b) Taip pat ypatingų sunkumų nesudaro ir tai, kad vienoje vietoje kalbama apie vienintelę *Laimą*, o kitur – apie *laimas*, vaikščiojančias po kaimus: toks vienaskaitos ir daugiskaitos maišymas – jau vien dėl to, kad dievybei tenka rodytis keliose vietose iš karto, bet ypač dėl *asmens* sąvokos neatitikimo mūsų moderniam supratimui, – yra mitologijoje žinomas, neretas reiškinys.[108]

(c) Procedūra, pagal kurią *Laima* atlieka savo mirtiną užduotį, „iškratydama iš savęs kaip miglą ant žmonių ligas", atitinka ir žodžio maraĩ „užkratas", „antkrytis" definiciją.[109] Panašų įvaizdį randame ir Vilniaus krašte: „Ot, kap kolerija seniau vaikščiojo, gal ir dar (=dabar) viršum medžių atskrido, puolė an jų ir padusino..."[110] Sunkumas kyla iš to, kad panaši, nors ir kiek skirtinga procedūra priskiriama ir *Raganai* – ar raganoms – kuri dažnai irgi laikoma maro priežastimi: „Pamiekles pannos bałtos kita karta ant aukszta kalna sudiejuses wysokiu dajktu, kaukolu, płauku, ragun itd yr azudeguses i kuri pusi *dums* nusisukė tyn *pawietre* buwa."[111] Šiam aukštaitiškam tekstui atliepia Basanavičius, duodamas žemaitišką paaiškinimą: „Kad tiktai ko užpyksta ant žmonių ta (raganų) ponia, tuojaus sušaukia visas raganas ir liepia iškirpti iš paausių avinų kožno gaspadoriaus po pluoštą vilnų ir atnešt pas jas į Šatriją. Ten jos užkuria tas vilnas ir ant kurios pusės vėjas nuneš jų *dūmus* – ten bus *maras* ant žmonių arba ant gyvulių."[112] Vienu atveju maras plečiasi kratomas kaip migla, kitu – persiduoda per dūmus, bet paties maro skleidėjos, kaip matėme, skirtingos.

Neslėpdami prieštaravimų – maras buvo žmonijai toks baisus dalykas, kad jam išaiškinti galėjo susidaryti ne viena, o kelios mitologinės teorijos – mes vis dėlto manome, kad *Laimos* vieta šioje katastrofoje yra užtikrinta ne tik dėl to, kad etnografiniai šaltiniai

tai paliudija, bet ir dėl to, kad šią jos poziciją garantuoja Laimos dieviškos veiklos sferos vidujinė logiška koherencija.

(d) Tai patvirtina ir žodžio *maras* branduolinė prasmė: maras – tai visų pirma patsai mirties principas, pradas:

Kardas mano – maras mano (D 1081),
Šautuvas tur marą: šavai, ir krito zuikis (T1),
Ta strielba maro netur (pašautas greitai nekrinta) (Grg) (*LKŽ*).

Turint galvoje, kad *Laima* – gyvenimo ir mirties lėmėja ir nešėja, tai, kad jinai „turi savyje" marą ir jį krato ant žmonių „kaip miglą", mūsų nestebina[113]. *Laimos* ryšį su maru patvirtina ir kitas kalbinis faktas – *maro*, suprasto kaip „kolektyvinė nelaimė", sinonimas: *lykava, likava, lykuva*: „Užėjo tokia lykava, kad visi žmonės kaip pašėlę ėmė mirti" (*LKŽ*, Erž.), priklausąs, atrodo, tai pačiai šeimai kaip ir *likimas* ir išreiškiąs savo priesagos *-ava, -uva* pagalba (plg. velniuva, brolava) drauge ir kolektyvinį, ir augmentatyvinį likimo pasireiškimo pobūdį.[114]

LAIMA IR AUŠRINĖ

1. *Laima krikštynose*

Laima, kaip gimimo deivė, turėtų, atrodo, dažniausiai būti sutinkama apgėlų ir krikštynų ceremonijas aprašančiuose dokumentuose. *Trys laimės*, tiesa, pasirodo, vaikui gimstant, po langu ir lemia jo likimą. Tačiau krikštynų aprašymuose gana sunku atpažinti *Laimos* kulto ar su ja surištų apeigų liekanas: kaip kita proga teko matyti[115], ten lengviau randamos aliuzijos į *Austėją* ir jos medų. Praetorius, nors ir pastebėdamas, kad „Bei der Geburt rufen einige Nadrauer noch die *Laime* oder Goettin der Geburt an", kiek vėliau priduria, kad per krikštynų puotą „darauf dankt die Pribuweje (Alte) Gott und der *Jungfer Mariae*, andere der *Layme*"[116]: atrodo, kad jo laikais jau krikščioniškoji *Marijos* figūra buvo beužimanti *Laimos* vietą ir jos funkcijas.

Tuo svarbesnis atrodo tada tas vienišas paliudijimas, kurį randame jau XX a. Kamajų apylinkėje užrašytoje krikštynų sutartinėje[117]: jos abu, gana artimus variantus čia ir panaudosime.

1-1. Laima ruošia krikštynas

Vienas iš variantų prasideda (o kitas – tuos pačius posmus kiek vėliau įterpia) *Laimės* ruošimosi kelti krikštynas aprašymu:

> Ketino *Laimė*
> Alaus daryti
> Čiuta, čiutela
> Žalia rūtela

Visas žvaigždelas
Susiprašyti
Čiuta čiutela
Žalia rūtela

(a) Informatorės patiektas komentaras nekelia jokių abejonių, liečiančių dainos įvestą *Laimės* personažą: „Ta *Laimė* būdavo „žynė". Ji viską žinodavo. Žynės – ne laumės, ne raganos, jos gražios ir geros moterys būdavo... Gimdavo vaikas naktį, jos už lango pasakydavo vaiko laimę ar nelaimę..."[118] *Laimė* tad yra čia ta pati, mums gerai pažįstama gimimo ir likimo dievaitė.

(b) *Laimės* gyvenamoji vieta – dangaus aukštybės: jinai į krikštynų pokylį susikviečia „visas žvaigždelas". Informatorė tai tiesiogiai patvirtina: „Jos (laimės), sako bobutė, draugaudavo su saulute, su žvaigždėmis". Tokia jos buveinė mūsų visai nestebina: matėme kiek anksčiau, kad *Laima*, po tvano pasirodžiusi gimstančiai žmonijai, ir vėl pakyla „ant oro" sakydama: „aš dabar atsitolinsiu ing savo aukštybę, kur buvau".

1-2. Laima nekviečia Saulės

Kadangi du turimi variantai čia vienas kitą papildo, patiekiame juos, bandydami išsaugoti jų tematinį paralelizmą. Sutartinė tęsiasi toliau:

Vienos *Saulutės* Neneprašyti	Tik neprašyti Vienos *Saulelės*
Ketino *Saulutė* Kerštų daryti	– Palaukš, *Laimele*, Keršťą darysiu
Devynius rytus Rūkas rūkavo	Devynius rytus Neužtekėsiu
. . . .	Kitus devynius Rasos nekrėsiu.
Dešimtam ryti Saulė pasirodė	
Visi žmonelės Jos labai laukė.	

(a) Šis *Saulės* įžeidimas ir jos kerštas devynis rytus nepatekant – tai jau mums gerai žinomas motyvas, sutiktas nagrinėjant *Aušrinės* gimimą, jos pirmąjį pasirodymą marių dugne.[119] Saulė tenai, kiek atsimename, nepateka greičiau iš liūdnumo ar iš pavydo, o ne iš keršto; bet tai dalykų esmės nepakeičia.

(b) *Aušrinės* ir *Saulės* rivalitetą galima aiškinti dviejose plotmėse. Dieviškoje plotmėje tai gana banali meilės istorija, kova tarp teisėtos žmonos ir meilužės už abiejų mylimą *Dievaitį Mėnulį*, kurioje, pavyzdžiui, *Laima* palaiko *Aušrinę*, o *Perkūnas* – *Saulę*. Žmogiškoje plotmėje į jį galima žiūrėti kaip į kai kurių autorių minimos religinės revoliucijos atspindį, revoliucijos, kurios pasėkoje *Saulės* kultas buvo nustumtas į antraeilę vietą.[120]

1-3. Aušrinės gimimas

Saulės, nepakviestos į krikštynas, keršto priežastį viename iš variantų aiškiai išdėsto du įžanginiai posmai:

> Užteka teka
> Šviesi *Saulelė*
>
> Užtekėdama
> Randa žvaigždelę

(a) Žvaigždelė, kurią užtekėdama *randa* Saulė – visas mitinės dainos kontekstas tai rodo – tai mūsų gerai žinoma *Aušrinė*: atsimename, kad vienas jos plaukas, riešuto kevale įmestas į jūrių dugną, atspindi danguje žvaigždės forma, atžymėdamas jos naują užgimimą danguje.[121]

(b) Vienas iš dainos variantų nepasitenkina dangiškų įvykių aprašymu, bet tęsia savo pasakojimą pravesdamas, kaip tai lietuviškoms dainoms įprasta, paralelizmą tarp dieviškojo ir žmogiškojo gyvenimo. Nors tokiais paralelizmais ne visuomet galima pasitikėti – kitaip tai būtų grynos alegorijos – įdomu pastebėti, kad dainoje nustatoma homologija:

$$\frac{\text{Laima}}{\text{močia}} \simeq \frac{\text{Žvaigždės}}{\text{dukrelės}} \simeq \frac{\text{Saulė}}{\text{vyresnioji duktė}},$$

jos neimant pažodžiui, pabrėžia vis tik tam tikrus hierarchinius santykius tarp *Laimos* – vyresniosios kartos atstovės, ir Žvaigždžių bei Saulės, priklausančių jaunesnei mitinių būtybių kartai. Viena, kas neabejotina: šis paralelizmas nenustato jokių šeimyninių ryšių tarp *Laimos* ir *Aušrinės*. Laima, keldama jos krikštynas, pasirodo tad greičiau, žmogiško pasaulio terminais išsireiškiant, *Aušrinės* podės rolėje.

Įrašykime dabar šią sutartinę – kuri iš tiesų yra krikštynų apeigoms pritaikyta giesmė – į bendrąjį krikštynų kontekstą: pokylio metu, norint gimusiam kūdikiui užtraukti *Laimos* palankumą, giedama giesmė, kurioje kreipiamasi į *Laimą*, nupasakojant jos vaidmenį kito, dieviško – *Aušrinės* – gimimo atveju. Turint galvoje pagrindinius *Aušrinės* atributus – grožį, sveikatą, laimę – aišku, jog tokia invokacija yra ir meldimasis, kad dieviškasis modelis būtų pritaikytas ir konkrečiam žmogiškam atvejui, kad naujagimis būtų *Laimos* apdovanotas tais pačiais, kaip ir *Aušrinė*, bruožais.

2. *Laimos ir Aušrinės artimumas*

Tuo būdu pamažu išryškėja ir *Laimos* ir *Aušrinės* santykių, sunkiai nustatomų dėl jųdviejų dieviškų funkcijų neabejotino panašumo (kuris davė progos Baliui, neišlaukusiam šios studijos pabaigos, kaltinti mane tų dviejų dievybių sutapdinimu[122]), esminis pobūdis: tuo tarpu kai *Aušrinė* yra lietuviškos mitologijos rėmuose *du kartu gimstanti* dievaitė – pirmąjį kartą marių gelmėse, nelyginant iš jūros putos kilusi Afroditė, o antrąjį kartą savo atspindėjimu pasirodanti dangiškame dievų pasaulyje – *Laima*, kaip matėme, yra pirmapradė dievybė, priklausanti senajai dievų kartai, atliekanti *Prakorimo* pasiuntinės ir jo valios skelbėjos pareigas, vaidinanti pagrindinę rolę kosminių kataklizmų – tvano ir maro – momentais. Jinai „praamžė" – kaip ir *Prakorimas* – dalyvauja *Aušrinės* gimime ir kelia jai krikštynas.

Žinodami, kad podės būdo bruožai paprastai atsispindi krikštavaikio charakteryje – o tai žinome ne tik iš senų žmonių tikėjimo, bet, pavyzdžiui, ir iš panašumo tarp *Giltinės* ir jos krikštasūnio

„daktaro" – nesistebime matydami, kad *Aušrinė* ir jos šeima tam tikra prasme „paveldi" kai kuriuos *Laimos* atributus. Suprantamas darosi tada ir toks mįslingas Daukanto sakinys: „*Aušra* turėjo už *Laimą*, ir taip sako, ant laimos mūsų pradėjo aušti ir taip toliaus."[123] Taip kaip *Aušra* praneša dieną, taip ir *Laima* pranašauja žmogaus ir žmonijos gyvenimą: šių dviejų ciklų paralelizmas akivaizdus.

Šis funkcinis, bet ne genetinis, artimumas tarp *Laimos* ir *Aušrinės* gali būti lengvai atpažįstamas ir aprašyme Rambyno kalne *Laimai* skirto „alkos akmens", kurio „vaivorykštės" spalvos jau buvo atkreipusios mūsų dėmesį: „Jis gulėjo žemesniuoju galu į pietus, ir saulė vis patekdavo ant jo; todėl lygus paviršius suspindėdavo *patekant ir nusileidžiant dienos šviesuliui*, nes įstrižai ant akmenų krentą *spinduliai* atsimušdavo nuostabia *auksine šviesa*."[124] Atsimindami Lasicijaus duotą *Aušros* definiciją, pagal kurią jinai yra „nusileidžiančios ir vėl virš horizonto pakylančios saulės *spindulių* deivė"[125] ir kuri beveik pažodžiui atitinka Glagau aprašymą, šiuose šviesos efektuose galime matyti dviejų chromatinių šaltinių susidūrimą. Jeigu didžiulis akmens luitas, sudarytas iš „kieto raudonai juodo granito su žėručiu", yra *Laimos* paliktas „ženklas", tai „nuostabi auksinė šviesa" yra jau iš kito šaltinio paeinąs *Aušrinės* epifanijos atspindys. Šis dalinis dviejų mūsų dievybių sinkretizmas manifestacijos plane yra gerai išreikštas: *Aušrinė* savo nuostabia šviesa apreiškia, apšviečia masyvią, pirmapradę *Laimos* dieviškąją esmę. Suprantama tada, kodėl *Laimai* pašvęsto medžio – *liepos* – mėnesyje (dabar – birželio mėn. gale) švenčiama *Laimos šventė* yra kartu ir *Rasos*, t.y. *Aušrinės, šventė*.

3. *Žemė, žmonės ir dievai*

Norint apžvelgti ir įvertinti, prieš baigiant, bendrąją šios studijos apimtį, galima joje matyti, *grosso modo*, dviejų atskirų mitų atskirai atliktą analizę. Šie mitai tačiau, nors jie ir atrodo labai skirtingi, semantiniu gilios jų prasmės požiūriu turi nemaža bendrų bruožų.

(a) Ir vienas, ir kitas jie liečia *žemės ir žmonijos atsiradimo* problemas: *Aušrinės* mitas tuo pasibaigia, *Laimės* mitas nuo to prasideda.

(b) Ir vienu, ir kitu atveju žmonijos atsiradimas suištas su *žeme*: *Laimos* mite žmonių rasė tiesiog gimsta iš žemės, tuo tarpu *Aušrinės* mite žemės ir žmonių atsiradimas yra vienas, nedalomas reiškinys.

(c) Žemės atsiradimas abiejuose mituose surištas su *vandenimi*: *Aušrinės* mite vanduo paprasčiausiai „pavirsta" žeme, o *Laimos* mite žemė iškyla iš „paskandos"; abiem atvejais pirmapradis elementas, apsąlygojąs žemės ir žmonių atsiradimą, yra vanduo.

Iš kitos pusės, skirtumai irgi ne mažiau ryškūs. Peržvelgus *Aušrinės* mitą matosi, kad dėmesys jame sukoncentruotas į dievų pasaulį, kad jo pagrindinė tema – pačios Aušrinės „gimimas" iš vandens gelmių, jos galutinis „išvadavimas" ir galų gale jos brolio ir seserų „atgimimai", įgyjant antropomorfinį pavidalą. Kitaip sakant, mitas pasakoja *dievų gimimą*, šį gimimą laikydamas būtina sąlyga žemei ir žmonijai atsirasti: naujagimiai dievai šia prasme yra „žmonių rasės" dievai, tai Lasicijaus *žemėpačiai* arba Stryjkowskio dievai *žemininkai*.[126]

Laimos mitas, atvirkščiai, visus jame pasirodančius dievus duoda kaip pirmapradžius – *Prakorimą* ir *Laimą*, bet taip pat ir *Vėją*, *Vandenį* ir *Velnią* – ir domisi iš esmės *žmonių gimimu* ir jiems gresiančia mirtimi. Tačiau, nors ir skirtingi, šie abu mitai vienas kitam neprieštarauja: atskirai pasakodami dieviškų įvykių rezginius, jie visus juos suveda į vieną galutinę, sinchronizuotą *epoché* – žemės, žmonijos ir žmogiškų dievų atsiradimo momentą.

Laimos globoje gimusi žmonija turi tad savo dievus: visų pirma *Aušrinę*, viso naujai atsiradusio pasaulio „karalienę", taigi hierarchiškai dar palyginti jai tolimą, bet kartu su ja – ir ypač – jos „šeimą", glaudžiai surištą su žmonijos likimu. Žodis „glaudžiai" yra per silpnas išreikšti šių dievybių santykius su žeme ir žmonėmis: jų atgimimas juk *sutampa* su atskirų žemės dalių (o drauge ir ant jų gyvenančio „svieto") atsiradimu, kiekvienos iš šių dievybių ir kiekvienos žemės *dalies* atsiradimas yra lyg ir du vieno ir to paties fenomeno aspektai.

Graikų senosios kultūros duomenys gali padėti mums suprasti šį reiškinį. Neturėdami abstraktaus erdvės koncepto, graikai pasaulį įsivaizdavo arba kaip išmėtytų gabalų (*méros*), atitinkančių

padalintą žemės deivės Gajos kūną, visumą, arba kaip politinio jo paskirstymo į atskiras dalis (*moîra*) rezultatą.[127] Šias atskiras dalis reikia suprasti kaip apgyventos žemės, turinčios savo visuomeninę organizaciją, savo dievus ir jiems skirtą kultą, padalinius.

Tokia dalinai mitinė, dalinai kultūrinė samprata – mitologija ir kultūra čia neatskiriamos – atitinka, grubiai paėmus, ir dvi mūsų nagrinėjamuose mituose pasirodžiusias žemės sąvokas. *Laimos* mito *Žemė* gali būti lyginama su graikų Gaja: abiem joms būdinga antropologinė Žemės kūno reprezentacija. *Aušrinės* mite atsirandanti *Žemė*, apgyventa žmonėmis, padalinta į atskiroms Aušrinės šeimos dievybėms atitinkančias *dalis*, primena jau kitą graikų žemės paskirstymo į geopolitinius padalinius principą, tuo labiau kad šitokios *dalys* vadinamos tuo pačiu *moîra* vardu kaip ir trys graikų likimo deivės – *moiros*. Savaime peršasi hipotezė, kad ir trys Aušrinės seserys, įgaudamos antropomorfinį pavidalą, „pavirsta" į graikų moiras – dalis atitinkančias *tris laimes-dalis*.

Ši problema, peržengianti lietuvių mitologijos ribas, gali būti svarstoma tiktai palyginamosios indoeuropiečių mitologijos rėmuose, kur lietuviški daviniai gali tik kiek papildyti jau seniai užvestą bylą. Šioje perspektyvoje, pavyzdžiui, reikėtų žiūrėti į *Auššveitį*, kuriam irgi atitinka viena „svieto" dalis, kaip į indų dievo *Bhaga* „dalis" atitikmenį, nekalbant jau apie slaviškąjį *Bog*. *Dalies*, kaip „to, kas kam atskirta, skirta", sąvoka gali būti taikoma, kaip graikų, geopolitiškai apibrėžtai pasaulio daliai atžymėti arba, kaip lietuvių, kiekvieno žmogaus *laimei-daliai* apibūdinti: tai dvi galimos šios *dalies-moîra* sąvokos konkretizacijos žemiškame pasaulyje. Tačiau suprantama, kad dieviškame plane jinai gali „įsikūnyti" arba vieno, likimą dalijančio dievo pavidalu, arba trijų deivių – laimių, moirų, nornų – forma. Kodėl lietuviškame kontekste žemė dalijama į keturias dalis, vieną iš jų priskiriant vyriškam dievui *Auššveičiui*, o kitas tris – *Aušrinės* seserims *laimoms*, tai jau atskira, nauja mitologijos problema.

4. *Dieviškųjų funkcijų pasiskirstymas*

Pirmapradžių dievų atskyrimas nuo jaunesniosios, jau gimusių dievų kartos palengvina šių dievybių gaubiamos sakralinės sferos apimties ir jos funkcinio paskirstymo supratimą. *Laima*, matėme, pasirodo visų pirma atitolusi, tik svarbiausiais žmonijos gimimo ir mirties reikalais užsiimanti dievybė. Susidarius naujai dieviškai santvarkai, jinai, nors ir išlaikydama savo pirmapradį vaidmenį, gali šiame pasaulyje atlikti tik specifines intervencijas, vaidindama tam tikra prasme tik metonimines, tik dalinai jos esmę išsemiančias roles jau vien dėl to, kad bendroji jos veiklos sfera tapo išdalinta tarp jaunų, aktyvių dievybių.

Metus žvilgsnį į *Aušrinę* ir jos „šeimą", lengvai galima atpažinti maždaug tokį jų funkcijų pasidalinimą:

– jiems visiems yra bendras domėjimasis *gyvenimo ir mirties* sfera, ir atskiros jų veiklos sritys atrodo tik redukuotos bendrosios sferos dalys;

– *Aušrinė* rezervuojasi sau *grožio* ir jaunystės sritį;

– *Auššveičio* žinioje – *sveikatos* ir ligos problemos: tai, kaip matome, tiktai bendrųjų funkcijų pritaikymas kasdieniniam gyvenimui;

– trys seserys *laimės*, nors ir lemiančios naujagimiui nuo jų nepriklausančius gyvenimą ar mirtį, iš esmės rūpinasi tiktai *naudos* – laimės ir nelaimės, turto ir skurdo – priskyrimo klausimais.

Šios grožio, sveikatos ir naudos sritys sudaro vieną homogenišką sferą, kuri atitinka palyginamosios indoeuropiečių mitologijos rėmuose Dumézilio vadinamą trečiąją suverenumo funkciją. Turint galvoje, kad jos pasidaro aktualios tiktai su žmonijos atsiradimu, visiškai normalu, kad jos ir priklauso, išdalintos, drauge su pasauliu pasirodžiusiai dievų šeimai.

Nepamirština tačiau, kad šios atskiros veiklos sritys yra tik *išvestinės*, antraeilės, kad jos pagrįstos vienu bendru suverenumo principu, suverenumu gyvenimo ir mirties plotmėje. Prisimindami, kad visas šis dieviškos galios pasireiškimo komplektas priskiriamas tuo pat metu ir *Dievaičiui Mėnuliui*, kurio santykiai su *Aušrine*, nors ir kontroversiški – ar jinai jo meilužė, žmona ar duktė? – yra neabejotinai tamprūs, negalime nepripažinti, kad ši naujųjų dievų šeima

yra subordinuota savo veikloje *Dievaičio Mėnulio* autoritetui ir suverenumui. Turėdami galvoje, kad ta pati sakralinė sfera atitinka ir prūsų dievo *Patrimpo* ryškiausiai manifestuotas funkcijas, esame priversti konstatuoti, kad baltų religijoje trečioji suverenumo funkcija yra paklusni, o gal net ir visiškai integruota į pirmąją, *Mitros* pobūdžio, suverenumo sferą. Koks bebūtų „tikrasis", senoviškas šio lietuviškojo Patrimpo vardas, į *Dievaitį Mėnulį* reikia žiūrėti kaip į vieną iš dievų-suverenų, paveldėjusių valdžią ir galią iš senojo *Prakorimo* ir sudariusių „pagrindinių" lietuviškų dievų triadą.

5. *Laimos palikimas*

Šitoks palyginti darnus galios ir valdžios pasidalinimas tarp naujosios kartos dievų negali neiškelti, kaip jau minėjome, *Laimos* palikimo problemos. Kaip ir kitose mitologijose – Romoje, Indijoje – senieji dievai, nors ir išstumti iš savo dominuojančių pozicijų, išlieka ir bando prisitaikyti prie naujų gyvenimo sąlygų.

Mūsų pasiūlyta hipotezė, identifikuojanti *tris laimes* su trimis Aušrinės seserimis, gali būti čia panaudota išaiškinti vieną iš *Laimos* išsilaikymo ir išlikimo būdų. Turint galvoje *naudos*, kaip materialinio gerbūvio (kurios sinonimu dažnai vartojamas žodis *laimė*), svarbą agrarinėse visuomenėse, nenuostabu, kad *Laimės* išsilaikymas šios srities globėjos rolėje užtikrina jai pakankamai garbingą vietą naujoje situacijoje. Čionai ji pasireiškia, kaip matėme, arba *trijų laimių*, arba vienos *Laimos-Laimelės* – formomis.

Ternarinė forma mums atrodo itin reikšminga: kalbant ne apie vieną *Laimą*, bet apie *tris laimes*, tuo pačiu pabrėžiamas ir likimo sampratoje, kaip matėme, svarbus „išdalijimo" principas, kuris tarnauja pagrindu ir *Laimės-Dalios* figūrai susidaryti. Tačiau skaičiaus *trys* simbolizmas turi ir kitų konotacijų: triplikacija pasakojimo struktūroje, kaip kitur tai turėjome progos pabrėžti, turi aiškią totalizacijos, visų galimybių išsėmimo, funkciją, tai vienetas, suprastas ne kaip *unus*, bet kaip *totus*. Iš kitos pusės, skaičius *trys* yra lykinis skaičius, pabrėžiantis drauge ir vientisumo, ir vienišumo pradus: nenuostabu tad, kad „likinis skaitlius 3, 5, 7, 9 yra *Laimos*

skaitliumi vadinamas"[128]. Skaičiaus *trys* svarbą puikiai pavaizduoja kad ir toks žmonių tikėjimas:

Nė su kokiu medžiu velnio neatsiginsi, kaip tiktai su šermukšniu. Kad tiktai su šermukšniu velniui *vieną* (kartą) suduosi, jis tuoj sako:

– Pridėk *antrą*!

Niekada velniui mušant nereik sakyt: *„viens, du"*, bet jei sudavei vieną ir antrą, tai skubinai dėk ir *trečią*. Arba mušdams vis sakyk: *„Viens, viens, viens"*, – tai teip jį įveiksi, o kitaip ne."[129]

Kitaip sakant, *laimingi* yra arba skaičius *vienas*, tris kartus pakartotas, arba serija *vienas-du-trys*, ištarti be pertraukimo: viena *Laima* ar *trys laimės* yra viena ir ta pati *išdalinta, dalijanti* ir *nedalinama* dieviška būtybė.

Matėme, kokią rolę vaidina *genetinis* principas dieviškojo pasaulio organizacijos supratime: tai, kad dievai gimsta, atsiranda metamorfozių keliu, kad jie jungiami ir skirstomi į šeimas ir pagal savo amžių į kartas, yra viena iš pagrindinių, dažnų, mitologijos naudojamų priemonių dieviškąją visuomenę atvaizduoti. Tačiau nereikia užmiršti, kad mitologija šia prasme nėra tik kartą ant visados nustatyta religinė sistema, kad tai drauge ir teologija, t.y. nuolat nusitęsiantis kolektyvinio pobūdžio mąstymas apie sakralumą ir jį išreiškiančius dievus, kad mąstytojų – žynių, išminčių – nuomonės gali vienos su kitomis nesutikti, vienos kitoms dalinai prieštarauti, vienos kitas nugalėti, įsigalėti, tapti bendra religine nuosavybe.

Tokio mąstymo privilegijuota forma yra pasakojimas ir dažnai – figūratyvinis pasakojimas. Vertybių sistemų naratyvizacija, semiotikai tai žino, turi savo nuostatus, pagrįstus kalbinės struktūros būtinybėmis. Vienas iš tokių nuostatų – tai negalėjimas sintagmatine, pasakojimo forma išreikšti kompleksiškų sąvokų, negalėjimas vienu ir tuo pačiu metu sakyti ir juoda, ir balta. Teologinėje sistemoje, atvirkščiai, šios rūšies sąvokos – kaip, pavyzdžiui, mūsų nagrinėjimui labai svarbios *gyvybės* prado, apimančio ir gyvenimą, ir mirtį, arba *laimės* sampratos, išreiškiančios kartu ir turtą, ir skurdą – užima dažnai dominuojančias pozicijas. Ėmus apie tokias sąvokas kalbėti, jas nagrinėti, žodžiai, vartojami joms išreikšti, dėstosi vienas šalia kito, vienas po kito: šalia *gyvenimo* atsiranda *mirtis*,

šalia *laimės* – jos stoka – *nelaimė*. Kitaip sakant, kiekvienas analitinis mąstymas suskaldo kompleksines sąvokas, iššaukia *binarinių* struktūrų pasirodymą. Tokie binariniu būdu organizuoti terminai, jei jie naudojami figūratyviniame plane – o tai mitologijai įprastas dalykas – lengvai pasiduoda personifikavimui, sudaro progą naujoms dieviškoms figūroms pasireikšti. Toksai dieviškojo pasaulio vystymasis, jo gausėjimas paklusnus jau nebe genetiniam, o *generatyviniam* principui.

Mus tiesiogiai dominančioje srityje generatyvinio principo pritaikymas gali padėti suprasti *Laimos* palikimo kai kuriuos aspektus. Užtenka, kad mąstymas apie *Laimą*, kaip apie gyvenimo pradą, kiek išsiplėtotų, statydamas gyvenimo pradžios ir jo pabaigos klausimus, ir *Laima*, kaip gyvenimo pradžios, kaip gimimo deivė, iššaukia gyvenimo pabaigos, mirties deivės – Laimos „sesers" *Giltinės* pasirodymą. Tą patį galima pasakyti ir apie *laimės*, „to, kas žmogui skirta, ko jis gali laukti", sąvokos evoliuciją: tokia *laimė*, vertinama pozityviai, iššaukia ir savo antitezės – *nelaimės* pasirodymą. Bus ne pro šalį pastebėti, kad prancūzų kalboje, pavyzdžiui, *espérance* „vilties" ir *succès* „sėkmės" sąvokos tik XVII a. galutinai išryškėjo vien tik pozityvioje jų reikšmėje. Sunku pasakyti, kokią rolę tokiame antitetinių dievybių išsivystyme suvaidino dualizmą mėgstančios krikščionybės įtaka. Viena tik aišku, kad pirmoji dievybių – *Laimos* ir *Giltinės* – pora atrodo žymiai archajiškesnė negu *Laimės* ir *Nelaimės* duplikacija. *Laima* ir *Giltinė*, neužmirškime, yra ne tik seserys, jų veiklos būdai – *Laima* specialiai rūpinasi likimo išsipildymu, o *Giltinė* stengiasi žmonėms padėti – neabejotinai primena pirmapradę *Laimą*, *Prakorimo* valios vykdytoją. Tuo tarpu *Laimės* ir *Nelaimės* figūros atrodo greičiau kaip dviejų skirtingų likimo priskirtų *dalių* personifikacijos.

Pastabos ir nuorodos

[1] Ši *Laimai* skirta studijos dalis padalinama savo ruožtu į du poskyrius, nagrinėjant iš pradžių jos santykius su atskirais žmonėmis ir tik po to – su visa žmonija.
[2] J. Basanavičius, *Lietuviškos pasakos yvairios*, IV, 116–117. Pabraukimai mūsų.
[3] Visas pundas variantų randamas in J. Basanavičius, *op. cit.*, I, 103–106; III, 315; IV, 115–123.
[4] J. Basanavičius, *op. cit.*, I, 105; II, 66–67, ir M. Davainis-Silvestraitis, *Pasakos, sakmės, oracijos*, Vilnius, 1973, p. 283–284.
[5] M. Davainis-Silvestraitis, *op. cit.*, 122.
[6] J. Basanavičius, *op. cit.*, IV, 115.
[7] M. Davainis-Silvestraitis, *op. cit.*, 283–284. Pastaboje (p. 392) knygos redaktorius pažymi: „Lietuvių tautosakoje gana reta pasaka. A. T. nurodomi tik lietuviški variantai (Aarne-Thompson 947 B*)".
[8] J. Basanavičius, *op. cit.*, I, 105.
[9] *Ibid.*, II, 66–67.
[10] Plg. J. Balys, *Lietuvių tautosakos skaitymai*, II, 76.
[11] *Ibid.*, II, 78.
[12] E. Gisevius in *Lietuvininkai*, p. 143.
[13] Pvz., G. Ostermeyer (1775 m.), cituojamas in J. Balys, *op. cit.*, II, p. 76.
[14] Plg. J. Balys, *op. cit.*, II, 79.
[15] *LKŽ* (Vs).
[16] Neužkukuotos gyvatės ar rupūžės, pvz., yra ypatingai gaivalingos ir tinka vaistams. Maudytis vandenyje galima tik išgirdus kukutę (*LKŽ*).
[17] Gausūs pavyzdžiai randami *LKŽ*.
[18] *LKŽ* (D20).
[19] *Liet. taut.*, V, 917–918 (Onuškis, 1902).
[20] Žr. gausius pavyzdžius *LKŽ*.
[21] Plg. „štiš tu, ragana, tu vėl nelaimę iškukuosi!" (Ds) ir „Gegužė iškukuos bekukuodama", t.y. jebi kas mirs (burta) (J.) in *LKŽ*.
[22] *Liet. taut.*, V (Minklės: 6430).
[23] „Vos vieną mėnesį iškukavus, gegužė pavirsta vanagu". *LKŽ* (S 187).
[24] J. Basanavičius, *op. cit.*, III, 68: geras šeimininkas, skaičiavęs pinigus, tampa turtingu, o pavyduolis, išėjęs su reikalais, tupi visą gyvenimą.
[25] M. Davainis-Silvestraitis, *op. cit.*, 155–157, 216.
[26] „Bei der Geburt rufen einige Nadraver noch die *Laime* oder Goettin der Geburt an". M. Praetorius in J. Balys, *Liet. liaudies pasaulėjauta*, p. 80.
[27] J. Lasicius, *De Diis...*, p. 41.
[28] *LKŽ*: KrvP (Mrk).
[29] Tai mano bičiulio A. Liutkaus dažnai pasakota žemaitiška humoreska.
[30] J. Basanavičius, *op. cit.*, IV, 10–11.
[31] M. Slančiauskas, *Šiaurės Lietuvos sakmės ir anekdotai*, Vilnius, 1975, 358.
[32] J. Basanavičius, *op. cit.*, I, 119.
[33] *LKŽ*.
[34] M. Slančiauskas, *op. cit.*, 175.
[35] A. Kossarzewski, *Litvanica*, in *Taut. darb.*, III, 130.
[36] M. Slančiauskas, *op. cit.*, 247–251.
[37] *Tautosakos darbai*, IV, 263–264.
[38] *LKŽ* (Erž).
[39] J. Basanavičius, *op. cit.*, IV, 116–117.
[40] M. Slančiauskas, *op. cit.*, 214.

[41] *Taut. darb.*, IV, 263.
[42] J. Basanavičius, *op. cit.*, I, 104.
[43] *Ibid.*, IV, 117.
[44] *Taut. darb.*, IV, 263–264; plg. M. Slančiauskas, *op. cit.*, 132.
[45] Šia proga galima priminti visiems žinomas sakmes apie *Mėnulį*, įtraukiantį į save šulinin vandens einančią merginą: jos iš esmės nesiskiria nuo vaiko prigėrimo šulinyje.
[46] J. Basanavičius, *op. cit.*, IV, 115.
[47] *Ibid.*, III, 315.
[48] *Ibid.*, I, 104.
[49] Plg., pvz., istoriją apie nakčia pasiklydusį žmogų, girioje patekusį į savo kaimynei velnių suruoštas vestuves. Pasirodo vėliau, kad kaimynė pasikorusi. *Dubingiai*, 339–340.
[50] M. Slančiauskas, *op. cit.*, 101–105.
[51] J. Basanavičius, *op. cit.*, IV, 113–115. *Spirgučio* reikšmė, prisipažinsime, mums neaiški: gal reikėtų jį prigretinti prie mirusiųjų kulto ir jo santykių su kiaulėmis?
[52] J. Basanavičius, *op. cit.*, III, 58.
[53] M. Slančiauskas, *op. cit.*, 101–104.
[54] *Taut. darb.*, IV, 203.
[55] J. Basanavičius, *op. cit.*, I, 123–124; 125–126; II, 301; IV, 108–109, 109–110, 110–111, 111–112. Įdomus *Taut. darb.*, IV, 203 duotas variantas, kur *Giltinė* (=smertis), Dievo sukurta, užsimano „ženytis", susilaukia sūnaus ir jį išmokina daktaru. Iš šio vieno varianto dar neaišku, kas galėtų būti tasai, jos labai bijomas, Giltinės vyras.
[56] Kiti variantai vietoj *riešuto* vartoja *bačkelę*, seniau naudotą kaip valizą, kartais – Senelio Dievo dovanotą *krepšį* ar net pagaliau *geležinį grabą*. Šios substitucijos pasakojimo prasmės nekeičia.
[57] J. Basanavičius, *op. cit.*, I, 116–117.
[58] J. Basanavičius, *op. cit.*, 131–132.
[59] *Ibid.*, II, 262–264.
[60] *Lietuvių tautosaka*, III, 643–645; plg. M. Slančiauskas, *op. cit.*, 191.
[61] J. Balys, *Lietuvių tautosakos skaitymai*, II, 78.
[62] *Ibid.* (Valkininkai).
[63] J. Basanavičius, *op. cit.*, II, 186–187.
[64] *Gaidės ir Rimšės apylinkės*, Vilnius, 1969, p. 404; plg. taip pat *Taut. darb.*, IV, 476.
[65] *LKŽ*.
[66] M. Slančiauskas, *op. cit.*, 253.
[67] Plg. šalia daugelio kitų J. Basanavičius, *op. cit.*, I, 122–123; IV, 78, 113–115.
[68] A. Juška, *Liet. svotbinės dainos*, I, 46.
[69] A. Juška, *Lietuviškos dainos*, I, 448.
[70] J. Basanavičius, *op. cit.*, IV, 10–11.
[71] *Ibid.*, I, 117–118.
[72] Plg. M. Slančiauskas, *op. cit.*, 124–125.
[73] *Ibid.*, III, 63.
[74] A. Juška, *Svotbinė rėda*, in *Lietuviškos svotbinės dainos*, 1880, II, 586 (pastabos).
[75] J. Basanavičius, *op. cit.*, IV, 8–9.
[76] *Ibid.*, IV, 125–131.
[77] *Ibid.*, I, 116–117.
[78] *Ibid.*, I, 122–123.
[79] M. Slančiauskas, *op. cit.*, 101–105.
[80] J. Basanavičius, *op. cit.*, I, 104.
[81] „Perkunas ... quercus annosae, szermuksznis ... alibi Akmo, saxum grandivs ... a rusticulis adhuc ... colebantur." S. Rostowski in K. Būga, *Rinktiniai raštai*, I, 144.

[82] S. Rostowski in J. Balys, *Liet. tautos. skait.*, II, 22.
[83] *Annuae Litterae Societatis Jesu anni 1600*, Antverpiae 1618, p. 550, cituojama in K. Būga, *op. cit.*, I, 144–145.
[84] J. Balys, *op. cit.*, II, 22.
[85] Žr. *Vulcanus Jagaubis*, IV–1.
[86] Plg. G. Dumézil, *Consus et Ops*, in *Idées Romaines*, 1969, p. 293–296.
[86a] K. Būga, *Rinkt. raštai*, I, 144–145.
[87] Otto Glagau in *Lietuvininkai*, p. 231–232.
[88] J. Balys, *Liet. liaudies pasaulėjauta*, p. 77–78, kaip seniausius *Laimelės* šaltinius šalia Praetorijaus (ca. 1690) nurodo lotyniškąjį Kleino giesmyno įvadą (1666) ir Brodowskio (prieš 1744) žodyno rankraštį.
[89] Neseniai Vilniuje pasirodžiusi studija (N. Vėlius, *Mitinės lietuvių sakmių būtybės*, 1977), kuri mus pasiekė jau šį tekstą užbaigus, vieną savo skyrių pašvenčia *Laimių* analizei (p. 56–82). Žingeidus skaitytojas gali tuo būdu palyginti dviejų metodologijų, traktuojančių vieną ir tą pačią temą ir tuo pat metu, rezultatus.
[90] M. Davainis-Silvestraitis, *op. cit.*, 206.
[91] *Ibid.*, 205–208. Lenkiškai paskelbtų tekstų santraukos randamos ten pat, p. 420–421.
[92] Vilnius, 1976, 110–111; J. Jurginis nurodo T. Narbutt, *Dzieje starożytne narodu Litewskiego*, I, *Mitologia Litewska*, Wilno, 1835, p. 2–3. Apgailestaujame, negalėdami naudotis T. Narbuto originaliu tekstu.
[93] Žr. infra p. 318.
[94] M. Davainis-Silvestraitis, *ibid.*, 205.
[95] *LKŽ* (KlvD 185).
[96] Žr. supra p. 193.
[97] Žr. supra p. 148.
[98] „Les compagnons de la Fortune", in *Fêtes Romaines*, 1975, 239.
[99] „Laumės juosta lietu traukia iš ežerū, upiu", Kossarzewski, *Litvanica*, in *Taut. darb.*, III, 147. Tas pats autorius tame pačiame tekste ją vadina ir *Laimės juosta*. Plg. taip pat „Laumė vandenį traukia", *LKŽ* (Smn).
[100] K. Būga, *R. r.*, II, 323.
[101] *Vaivoras* (*Vaccinium uliginosum*) kitaip dar vadinamas *girtuokle, gervuoge, mėlyne*. Žr. *LKŽ*.
[102] O. Glagau in *Lietuvininkai*, 231–232.
[103] Pagal K. Būgą, *ibid.*, ir uoga, ir Laumės juosta turi vardą nuo spalvos *var-, ver-* „žydras".
[104] *LKŽ* (Slm). Žr. žodį *gaubėti*.
[105] LTR (Pn) in *LKŽ*.
[106] Žr. infra *Austėjos* ir *Gandos* analizes.
[107] M. Slančiauskas, *op. cit.*, 124.
[108] J. Basanavičius, *Apie gyvenimą vėlių bei velnių*: kartais *Maro deivė* pasirodo viena, karietoj su šešeta juodžių (p. 39), o kitu atveju „Trys jaunos dailios mergos, gražiai baltai apsirengusios ilgais drabužiais (p. 39).
[109] *LKŽ* cituoja Kurschat, II, 303.
[110] *Taut. darb.*, IV, 225.
[111] Kossarzewski in *Taut. darb.*, III, 123.
[112] *Liet. pas.*, I, 73.
[113] Plg. supra p. 159.
[114] Šios žodžių šeimos semantinę distribuciją reikėtų atskirai išstudijuoti. Plg. *lykuoti* „skaičiuoti", „spėti pora ar lyka" (*LKŽ*), taigi tam tikru būdu burti, spręsti ateitį.
[115] Žr. *Apie bites ir moteris*, p. 261.
[116] Cituojamas J. Balio *Liet. liaudies pasaulėjauta*, 80, pastaba 11.

[117] Z. Slaviūnas, *Sutartinės*, II, 649–650. Pirmoji užrašyta 1939 m. (informatorė – 75 m. amžiaus), antroji – 1902 (informatorius nežinomas).
[118] *Ibid.*, paaiškinimai, 735.
[119] Žr. supra p. 140.
[120] Toks, pvz., yra prūsų religiją liečiantis Grunau (p. 94–95) teigimas (J. Puhwel, *op. cit.*, p. 5).
[121] Žr. supra p. 149.
[122] J. Balys, „Apie mitologiją iš esmės", in *Naujoji Viltis*, 10, 1977, p. 50–51.
[123] *Būdas*, 81.
[124] O. Glagau in *Lietuvininkai*, 231–232.
[125] J. Lasicius, *op. cit.*, 40.
[126] Žr. supra p. 86. ir p. 175.
[127] Naudojame dar nespausdintus davinius iš 1978.III.08 mūsų seminare skaityto helenisto J. Jacobo referato.
[128] S. Daukantas, *Būdas*, 29.
[129] M. Slančiauskas, *op. cit.*, 124.

Trečias skyrius

APIE BITES IR MOTERIS

Skiriu Bitei, iš bičių labiausiai

I. AUSTĖJA

1. Vardo atstatymas

Dabartinė reakcija prieš mūsų pirmatakūnų kartos folkloristų ir mitologų kone visuotinį – kiekvienu atveju monotonišką – dievų ir apeigų aiškinimą *vaisingumu* neturi mums leisti užmiršti ir autentiškų vaisingumo dievų – ar greičiau deivių – buvimo. Štai, pavyzdžiui, Lasicijaus dievų sąraše randame sugretintas net dvi „vaisingumo" deives:

Sunt etiam deae, *Zemina* terrestris, *Austheia* apum. Vtraque incrementa facere creduntur.

Yra taip pat ir deivių: *Zemina* – žemės, o *Austheia* – bičių deivė; tikima, kad jos abi skatina augimą (bet drauge ir: gausėjimą, dauginimąsi).[1]

Pirma mitologo užduotis, sutikus lotyniška renesanso rašyba patiektą teonimą, yra bandyti atstatyti lietuviškąją jo formą. Bronys Savukynas, recenzuodamas Vilniuje pasirodžiusią *De Diis Samagitarum* laidą[2], nagrinėja šios rašybos ypatumus, su pagrindu pasisakydamas prieš dievų-nebuvėlių gaminimą su šios rašybos principais nesiskaitant. Asmenvardis *Austheia*, kaip jis teisingai pastebi, gali būti skaitomas dvejopai: kaip *Auštėja*, sugretinant jį su *auščioti, aušuoti* „plepėti", „kalbėti", arba kaip *Austėja*, surišant jį su *austyti* „varstyti duris", ir pasirenka kaip įtikimesnį variantą *Auštėja*, turėdamas galvoje „to įvaizdžio semantiką."

Pilnai sutikdami, kad „įvaizdžio semantika" tokiu atveju turi lemiamos reikšmės, mes, atvirkščiai, pasirenkame *Austėja* variantą dėl panašių priežasčių, bet ypač dėl to, kad „semantika", turėdami reikalo su mitologija, mes suprantame ne vien tik leksinės prasmės nustatymą, bet galimai plataus mitologinio konteksto panaudojimą. Štai mūsų argumentai pasirinktajai tezei paremti:

(1) *Auštėjos*, išvestos iš *auščioti* „plepėti", semantizmas iš pirmo žvilgsnio neatitinka bičių prigimties: bitės yra darbininkės, o ne pletkininkės, dar daugiau – jos mėgsta ramybę ir bitynai paprastai įrengiami „toliau nuo kelių ir nuo triukšmo"[3].

(2) Atvirkščiai, *austyti* yra veiksmažodžio *austi* frekventatyvas, o *austi* reikšmės, pagal *LKŽ*, šitaip išsidėsto:

(a) austi (audeklą),

(b) šen ir ten bėgioti,

(c) nuolat varstyti, darinėti duris.

Visoms šioms reikšmėms bendras semantinis branduolys – zigzaginis, besikartojantis judesys, atitinkąs ir medaus rinkimą, lekiojant nuo žiedo ant žiedo, ir nuolatinį grįžimą pro „duris" į avilį, ir pagaliau patį audimą.

(3) Kad korių darymas stereotipiškai lyginamas su audimu (plg. „Išrašė raštelius (audėja) kaip bitės korelius"[4]), liudija gausus mįslių inventorius. Šalia

> Sėdi panaitė tamsioj seklyčioj,
> *Audžia* be staklių ir be nyčių (bitė)[5],
> *Neaustas*, neverptas pasidaro šešianytis (korys)[6],

lyginančių bičių darbą su *audimu*, galima rasti kaip audimo sinonimus ir *siuvimą*:

> Smagi panaitė smagiai *siuva* (bitė)[7],

ir *mezgimą*:

> Gražios panytės,
> . . . .
> Mezga gražias kurbatkytes (bitės)[8];

sinonimai, kurie rodo šio įvaizdžio senumą, siekiantį technologinę epochą, kurioje žmonės dar nei siūti, nei megzti nemokėjo.

(4) Pasidairius po kitas indoeuropiečių mitologijas, galima įsitikinti, kad bitės-audėjos įvaizdis nėra nei atsitiktinis, nei „poetinis", nei, kaip to norėtų kai kurie mūsų folkloristai, „iš piršto išlaužtas": štai, pavyzdžiui, graikų nimfos, išmokindamos žmones bitininkauti, ne tik perveda žmoniją iš natūros į kultūrą, jų dėka žmonės tuo pat metu padaro ir kitą atradimą – drabužių, slepiančių jų nuogumą, audimą.[9]

Ši plati, iš paviršiaus nereikalingai atrodanti argumentacija nėra skirta vien *Austėjos* lietuviškam vardui nustatyti, bet kartu ir pailiustruoti semantinio kalbos plano panaudojimo mitologijos tyrimuose metodologiją. Šalia to jinai padeda išryškinti ir pirmuosius deivės *Austėjos* figūros bruožus: kaip darbšti audėja, Austėja yra drauge *ir bitė, ir moteris*. Čia ir vėl mums į pagalbą ateina graikų mitologija, sutvirtindama mūsų frazeologiniais stereotipais pagrįstus išvedžiojimus: žemės deivės *Demetros* šventėje, vardu *Tesmoforijos*, dalyvaujančios vedusios moterys tą dieną buvo simboliškai vadinamos *melissai*, t.y. bitės.[10]

2. *Austėja – šeimynos globėja*

Lasicijaus tekstas, paminėjęs *Žemyną* ir *Austėją* kaip „vaisingumo" deives, šitaip tęsia:

ac cum examinantur apes, quò plures in alveos adducant, et fucos ab eis arceant, rogantur.

ir kai bitės ima spiesti, meldžia (tas deives), kad kuo daugiau jų iš kitur į avilius atvestų ir kad tranus nuo jų sulaikytų.

Nors „augimą skatinančios" deivės ir yra dvi – *Žemyna* ir *Austėja*, nors ir į jas abi kreipiamasi spietimo metu, tačiau meldimosi objektas, atsižiūrint į tekstą, liečia tik vieną *Austėją*, kuri pristatoma čia, bitininkystės plane, kaip „vienintelė tikra motina visų kitų bičių"[11]. Nežiūrint kaip ten iš tiesų gamtoje dalykai vyksta – mus domina tiktai etnozoologinis požiūris – *Austėja* čia pasirodo kaip suidealintos bičių motinos, atsakingos šeimininkės figūra: ji visų pirma rūpinasi, kad jos globojamos *šeimynėlės* – taip paprastai vadinamos kiekvieno avilio bičių bendruomenės – daugintųsi ir

gausėtų, bet jinai drauge ir saugoja priaugantį jaunimą nuo tranų viliojimo. Matome, kad apikultūros izotopija čia be jokių sunkumų gali būti suprasta kaip metaforinis planas, kurio pagalba įsivaizduojama ir galvojama žmogiškos šeimynos santvarka, o toje santvarkoje – gausios šeimos motinos-šeimininkės, atsakingos už visos šeimos gerbūvį, rolė. Šitokia „poetinė" galvosena atitinka, tarp kitko, ir senojoje, Lasicijaus laikų visuomenėje ištekėjusios moters – namų šeimininkės užimamos vietos supratimą: „Pagal *Statutą* už moters ‚galvą' – didesnis išpirkos mokestis negu už vyro. Ištekėjusi gaudavo vyro namų raktus, kuriuos nešiojosi prie juostos, valdė ir tvarkė visą namų ūkį."[12]

3. *Austėja ir jos aplinka*

Prieš pereinant į platesnį su bitininkyste surištų problemų nagrinėjimą, reikia vis tik pabrėžti mūsų tekste sugrupuotų deivių: *Žemynos* ir *Austėjos* santykių tamprumą. Šie santykiai iš pirmo žvilgsnio atrodo „natūralūs": vienas iš dažniausių *Žemynos* epitetų – jinai „žiedkelėlė", o bitelė, žalioj lankoj medų kopinėdama, juk aplanko visus Žemynos iškeltus žiedus; *Žemyna* išaugina linus, o *Austėja* prižiūri jų audimą ir t.t. Į šios studijos rėmus neįeina *Žemynos* asmenybės išryškinimas: priešingai, galima tikėtis, kad *Austėjos* geresnis pažinimas palengvins ateityje ir *Žemynos* bylos nagrinėjimą.

Iš kitos pusės, negalima taip pat, kad ir probėgšmom, neužregistruoti fakto, kad *Žemynos* ir *Austėjos* pristatymas Lasicijaus tekste tiesiogiai seka kitos dievų poros – *Lazdonos* ir *Babilo* paminėjimą:

> *Lasdona* auellanarum, *Babilos* apum dij sunt.
> *Lazdona* yra riešutų, o *Babilas* bičių dievai.

Turime tad reikalo ne su viena bičių deive, bet su dviem dievais, kurie tačiau keistu būdu paduodami, nors ir netoliese, bet ne kartu, ir suporuoti su dviem skirtingomis deivėmis:

bičių, „oro" dievybės	Austėja	Babilas
žemės dievybės	Žemyna	Lazdona

Šio rašinio rėmuose teks užtat bandyti išaiškinti ne tik dviejų bičių dievų skirtingumus, bet ir jų atskiro suporavimo, vienu atveju – su *Žemyna*, kitu – su *Lazdona*, priežastis.

II. BIČIULIAI

1. *Pagalbinė giminystės struktūra*

Visiems turbūt dar ir šiandien žinoma, kad „prie bičių – vyrų darbas"[13], kad bitininkauti gali *tik vyrai*[14] ir tik *suaugę* žmonės[15]. – Užsiiminėti bitėmis – tai tas pats, kaip ir užsiiminėti moterimis, – manė senovės graikai, panašiai greičiausiai galvojo ir mūsų lietuviai.

Kad šis konstatavimas nereiškia vien tik socialinio darbo pasiskirstymo tarp vyrų ir moterų, rodo itin taiklūs Juozo Petrulio vesti apklausinėjimai Merkinės ir Dubingių apylinkėse. Jie atskleidžia naują, bent mūsų iki šiol dar niekur nepastebėtą, socialinį bitininkystės aspektą: „Praeityje ir kone iki pastarojo laikotarpio beveik visi bitininkai būdavo iš šeimų, kuriose augo *keli broliai*. Bitininkaudavęs paprastai *antrasis*"[16] – tokias kuklias išvadas, neieškodamas apibendrinimo, padaro mūsų tautosakininkas.

Šis iš pirmo žvilgsnio nesuprantamas bitininko parinkimas paaiškėja, įrašius jį į bendresnius socialinės struktūros rėmus. Kelių sūnų buvimas šeimoje negalėjo nesukelti ekonominių rūpesčių: jiems subrendus, tekdavo, pagal istorinį ir geografinį kontekstą, arba imti gyventi broliavoje, arba dalintis žemę ir skursti, arba, vyriausiam broliui paveldėjus ūkį, kitiems reikėjo iš namų išeiti. Tokiose sąlygose užsiiminėti bitėmis – tai kartu ir bičiuliautis su kitomis šeimomis, turinčiomis arba norinčiomis turėti bičių, susidraugauti: „Iš būrio brolių bitininkas greit susirasdavo vietą į žentus."[17]

Visa gana gausi literatūra apie lietuviškas vestuves beveik be išimties aprašo šį komplikuotą scenarijų kaip jaunamartės nutekėjimą į savo būsimo vyro namus. Tai, savaime aišku, nėra reali, o tik suidealinta – nors gal ir dažna – šeimyninė situacija: jei kiekviena šeima turėtų tik po vieną sūnų ir dukterį, toks susigiminiavimas apsimainant moterimis atvaizduotų visai tobulą šeimos struktūros

funkcionavimą. Realybė, deja, neatitinka šio idealaus modelio. Tai ir paaiškina pagalbinės giminystės institucijos, vadinamos *užkuryste, žentyste* ar *įsodija*, egzistavimą, institucijos, kuri mitiniame plane atitinka bitininkavimo pagalba sudaromų santykių modelį. Tarp šių, dviejuose planuose išsivystančių santykių nereikia tačiau, mano manymu, ieškoti kauzalinio ryšio: bitininkystė nėra tai tik priemonė susirasti sau žmoną, ji siekia visų pirma susibičiuliavimo, o jau tarp žmonių, tapusių „giminėmis nuo bičių"[18], lengvai atsirenkami ir būsimi žentai. Kartojame: bitininkystę, kaip pagalbinės giminystės idealų modelį, atitinka užkurystė, kaip konkreti, praktiška, daugiau ar mažiau pavykstanti šio modelio realizacija.

Mitinių ir socialinių struktūrų atitikimą patvirtina kad ir toks etnografinis, mums dabar jau suprantamas faktas: brolis bitininkas, „iš namų einąs į žentus, *bites išsiveždavo kaip pasogą*"[19], lygiai taip pat kaip senovės Graikijoje pirmasis mitinis bitininkas Aristėjas, vedęs vyriausią Tėbų karaliaus dukterį, savo naują giminystę sutvirtina atsiveždamas savo medų.[20]

2. *Moralinis kodeksas*

Pirmieji *Austėjos* būdo bruožai, kurie išryškėjo iš jos vardo etimologijos ir iš trumpo ją charakterizuojančio Lasicijaus teksto, būtent, kad jinai – darbšti audėja ir atsakinga namų šeimininkė, leidžia suprasti, kad bitininko – bičiulio, bičiuolio, sėbrino – santykiai su bitėmis, atstovaujančiomis moteriškajai lyčiai, nėra kokio nors flirtinio pobūdžio, kad, atvirkščiai, bitės ir jų deivė *Austėja* atitinka ištekėjusios, rimtos, visų gerbiamos žmonos-motinos portretą. Tai visų pirma matosi iš bitininko elgesio bičkopio metu: taip kaip graikų *melissa* nepakenčia jokio kvapo, malonaus ar atstumiančio, galinčio priminti kurtizanes, ir įpareigoja bitininką prieš kopimą nusiskusti galvą, idant neliktų nė menkiausių kvepalų ar aromatų žymių[21], taip ir lietuvį bitininką „bitės myli, bet tik su išskalbtom drapanom"[22], ir jis prisižiūri, kad jo „rūbai būtų švarūs ir netrenktų prakaitu"[23].

Klaidinga būtų manyti, kad kiekvienas vyras jau gali būti bitininku: „Bitės pačios pasirenka sėbrinus“[24], ir reikalavimai, kuriuos jos stato savo bitininkams, sudaro ne tik *bičiulystės kodeksą*, bet atvaizduoja tuo pačiu ir *Austėjos*, šeimyninio gyvenimo globėjos, *moralinį pasaulį*. Šis bičiulystės kodeksas, paremtas bičių nemėgimu ir atmetimu *blogo žmogaus*, yra sudarytas iš visos eilės „blogo žmogaus“ definicijų: blogumo bruožams suradus kaip antonimus gerumo atitikmenis, galima lengvai susidaryti *gero žmogaus*, idealaus bitės vyro vaizdą.

Sugrupavę ir reziumavę Petrulio iš etnografinių ekspedicijų parsivežtus duomenis, galime šitaip apibūdinti blogą žmogų:

(1) Visų pirma bitės nemėgsta *pavydžių* arba, kitaip išsireiškiant, *kreivų* žmonių: „tiesių žmonių bitės negelia, jos gelia tik kreivus, užtat į bites, joms spiečiant, nereikia žiūrėt iš kampo“[25]. Bitės čia pasireiškia kaip didžiausios raganų ir jų tarnų priešininkės.

(2) „Bitės, būdamos išmintingos, labai nemėgsta žmonių *piktų*“, „ypač nesugyvenančių su kaimynais“[26].

(3) Jos taip pat nepakenčia *šykščių* žmonių, nusikalstančių vaišingumo ir kaimyninio solidarumo dėsniams.[27]

Aiškiai matosi, kad čia išvardintos blogo žmogaus ypatybės – tai *socialinio santykiavimo* ydos: bičiulystės kodeksas yra tad ištisai pagrįstas socialinio tamprumo ir gero sugyvenimo principais.

Bičių turimas baudžiamasis kodeksas maždaug toksai:

(1) Bitės prie blogo žmogaus „neina“ (spietimo metu),

(2) Jos jį gelia (per bitkopį),

(3) Jos „uždunsta“ ir išmiršta,

(4) Jos „neprisilaiko“ ir išlekia.

Šią paskutinę bausmę graikiškos bitės pritaiko ir jau anksčiau minėtam *Aristėjui*, kai tasai įsimyli svetimą – *Orfėjaus* – žmoną *Euridikę*. Tačiau tai ir pavyzdys, kuris rodo dalinį dviejų mitologinių modelių – graikiškojo ir lietuviškojo – išsiskyrimą: tuo tarpu kai graikiškasis modelis pabrėžia grynai šeimynines dorybes (žmonos ištikimybę ir vyro nesvetimoteriavimą), lietuviškasis, kaip matysime, organizuoja socialinių vertybių kodeksą, išvystydamas originalią bičiulystės-draugystės dimensiją.

3. Bičiulystė

Ši nauja bičiulystės dimensija sudaro, atrodo, vieną iš lietuviškosios kultūros ypatiškumų. Moralinis kodeksas, kurį nustato ir kontroliuoja bitininko santykiai su bitėmis – ir su jų deive *Austėja* – yra iš tiesų socialinio bendravimo kodeksas, taikomas santykiuose tarp bitininkų, – jis konkrečiai realizuojasi kontraktualine, abipusių įsipareigojimų forma.

Norint suprasti šią savitą interindividualių santykių formą, reikia visų pirma pabrėžti, kad nei bitės, nei jų gaminamas medus neįeina į komercinį kapitalizmą charakterizuojančią, pinigų cirkuliacija pagrįstą generalizuotų mainų sistemą: nei bitės, nei medus lietuviškoje visuomenėje iki XX a. pradžios nėra nei parduodami, nei perkami. Tuo tarpu kai atliekantis medus išdalinamas bičiuliams, kaimynams, gimdyvėms ar Kūčių dieną elgetoms[28], bičių pirkimas ar pardavimas buvo sankcionuojamas, žmonių įsitikinimu, nesisekimu bitininkauti.[29]

Užtat ir bičių dauginimasis, ir jų cirkuliacija buvo pagrįsti visai kitais principais. Turint galvoje, kad bitės išmintingos ir moka atskirti gerą žmogų nuo blogo, normalu, kad bičių spiečius pats pasirenka savo naują gyvenvietę ir savo bitininką. Šitoks jų persikėlimas iš esmės nesiskiria nuo merginos nutekėjimo į kitą šeimą: ir vienu, ir kitu atveju tarp dviejų šeimų – ar tarp dviejų bitininkų – susidaro „giminystės" ryšiai, kuriuos nepakanka apibūdinti kaip „bendrą bičių valdymą"[30], lygiai kaip išleista marti nėra abiejų šeimų „valdoma" nuosavybė.

Kaip ir ištekėjimo, taip ir spietimo atvejais šį „natūralaus pasirinkimo" procesą galima pagerinti ir patvarkyti, šeimos tėvui ar bitininkui padedant pasirinkti – ar pačiam išrenkant – adresatą. „Bičiuliu tapdavo suėmęs arba padėjęs suimti išlėkusį spiečių. Norintis su kuo bičiuliauti sakydavo: ‚Spiečius tuoj eis, pas mane trūksta – pasirūpink klodą (kelminį avilį)'; suinteresuotas tapti bičiuliu prašydavo avilio skolinti sakydamas: ‚Prieteliau, būkim bičiuliais, paskolink šeimynėlę'."[31] Matome, su kokiu atsargumu, su kokiu barokišku mandagumu atliekami šie pirmieji žingsniai: pasidalinimas bitėmis nėra nei jų davimas, nei dovanojimas; at-

virkščiai, bičių „savininkas" vaidina neturintį avilio, tuo būdu bičių davimą paversdamas jam jas gaunančio daroma paslauga; norintis bičių įsigyti savo ruožtu prašo „paskolinti šeimynėlę", pabrėždamas iš tokio paskolinimo išeinančius naujus įsipareigojimus.

Šie abipusiai įsipareigojimai ir sudaro „giminystę per bites", vadinamą *bičiulyste*: tai spiečiaus suėmimo metu sudaromas implicitinis kontraktas, kuriuo užsiangažuojama laikytis bendro, mūsų jau peržiūrėto, moralinio kodekso, pagrindžiančio jų dviejų draugiškus santykius. Žinoma, praktiškai galvojant, galima sakyti, kad bitininkas pats iš anksto pasirenka sau bičiuliu padorų žmogų: tačiau susibičiuliavimas yra sutartis, sankcionuojama bičių perleidimu kaip jos tvirtumo garantija.

Grįžkime kiek atgal, prisimindami, kad bitininkai socialiniu atžvilgiu sudaro atskirą, savarankišką visuomenės sluoksnį, susidedantį iš „antrųjų brolių" ar iš viso iš „atliekamų" tėvo sūnų, negalinčių pretenduoti į paveldėjimą. Užtenka tik įsivaizduoti, kad mūsų iki šiol nagrinėti bipoliariniai bitininkystės santykiai išsiplečia ir pagausėja, sudarydami ištisą bičiulysčių tinklą: tada turėsime reikalo jau nebe su pavieniai suporuotais bičiuliais, bet su didesnėmis ar mažesnėmis bitininkų grupėmis, kurių narius riša tamprūs draugystės ryšiai: „Jie visi bitnykaĩ, eina iš vieno"[32], – taip apie juos tada kalba žmonės.

Gerai žinoma, kokią rolę Vakarų Europos viduramžiuose suvaidino tokie atliekamų sūnų, visokioms avantiūroms pasiruošusių, laimės ieškančių bernų būriai: Ispanijos atkariavimas, Rytų Vokietijos kolonizacija, Kryžiaus karai laikomi ryškiausiais jų veiklos nuopelnais. Aleksandro Dumas romanai išgarsino dar XVII a. plačiai žinomus Gaskonijos kadetus, t.y. „pagramdukus". Panašiu modeliu vėliau Rusijos Imperijoje buvo organizuojamos kadetų mokyklos. Atrodo, kad yra rimto pagrindo žiūrėti ir į mūsų bičiulijas kaip į originalias lietuviškojo feodalizmo socialines formas: jų buvimas, išaiškinamas ir jaunų vyrų pertekliumi, ir tampriais draugystės ryšiais, palengvintų suprasti iki šiol dar neatsakytą istorijai statomą klausimą – Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės ekspansijos, prasidėjusios pavieniais *žygiais* į Rytus ir pasibaigusios didžiulių teritorijų užkariavimu, priežastis ir priemones. Prisiminus,

kad lietuviškoji „biciulewstwo" slaviškoje kanceliarijos kalboje žinoma jau nuo XIV a.[33], ši hipotezė remiasi ne tik kultūriniais, bet ir istoriniais argumentais. Ją patvirtina ir Stryjkowskio užrašytas mitas, pagal kurį pirmasis prūsų karalius *Vaidevutis* sutvarkęs savo valstybę bičių pavyzdžiu.[34] Mūsų siūlomas *bičiulystės* aiškinimas padeda suprasti šios „bičių santvarkos" prasmę. Mus domina, žinoma, ne Prūsų karalystė ir jos tikroji santvarka, bet faktas, kad tokia mitologinė politinė koncepcija galėjo būti minima ir suprantama Lietuvoje keliems šimtmečiams praėjus.

4. *Bandžiulystė*

Kalbant apie *bičiulystę*, negalima šios sąvokos nesugretinti su *bandžiulyste*: šalia *bičiulio* ir *bitininko* – „draugo" – sinonimų maždaug ta pačia prasme dar ir šiandien vartojami žodžiai *bandžius, bandžiulis, bandininkas*, o *susibandžiauti, susibandžiuliauti* reiškia „susidraugauti"[35]. Šis sugretinimas mums atrodo reikšmingas: tuo tarpu kai bičiulystės „materialinė bazė" yra bitininkystė, bandžiulystės pagrindu laikoma žemdirbystė. *Austėjos* ir *Žemynos* suporavimas, rastas mūsų pradiniame tekste, čia ir vėl pasikartoja. Tai dalinai pateisina ir mūsų nukrypimą nuo pagrindinės temos.

Banda yra vienas iš tų senų indoeuropietiškų žodžių, kurių proga paprastai kalbama apie bendras – t.y. panašias ir skirtingas – indoeuropiečių tautų kultūrines, socialines ir ekonomines institucijas.[36] Dabartinė dominuojanti šio žodžio reikšmė – tai galvijų *banda* „kaimenė", „keltuva". Bet *banda* reiškia kartu ir „nauda, turtas": šios dvi prasmės, bendros ir lot. *pecus*, primena tolimą senovę, indoeuropiečių, užsiimančių *gyvulininkyste*, nomadavimo laikus. *Nauda* savo ruožtu suprantama visa tai, ką žmogus gauna iš savo ūkio ir kas jam leidžia „pragyventi". Iš čia ir kita, šalutinė *bandos* reikšmė – „duonos kepalas", duoną suprantant platesne prasme, kaip pagrindinį prasimaitinimo šaltinį: „gyventi ant svetimos duonos" reiškia būti kitų išlaikomu.

Artima šiai „nedidelio kepalo" prasmei yra ir kita šio žodžio reikšmė – „pasėlys", „samdininko, ūkininko sūnaus ar jo jaunes-

niojo brolio pasisėti javai ar linai", iš kurio ir išvedami dariniai *bandžius, bandžiulis, bandininkas*.

Bandininko prasminė struktūra yra tad panaši į *bitininko* reikšmių išsidėstymą: bandininkas, kaip ir bitininkas, pirmiausia apibūdinami pagal savo ryšius su žeme ar bitėmis, o jau po to – pagal jų tarpusavio santykius su kitais bandininkais ar bitininkais, santykius, įgaunančius draugystės formą. Ryšys su žeme ar su bitėmis nėra pats sau tikslas, o tik simbolinė priemonė nustatyti kontraktualinio pobūdžio santykius tarp dviejų asmenų: „pasėlys" nėra nei pati žemė, nei atlyginimas jos vaisių forma: „susiderėjimo" metu tai tik abipusis įsipareigojimas, liečiantis ateitį. Tačiau skirtumas tarp bičiulystės ir bandžiulystės tuojau paaiškėja: tuo tarpu kai bičiulystės pagalba nustatomi santykiai tarp dviejų *lygių*, tam pačiam socialiniam sluoksniui priklausančių bitininkų, bandžiulystės ryšiai yra *hierarchiniai*, jie susidaro visų pirma tarp gaspadoriaus ir bandininko.

Banda, kaip figūratyvinė šitokių hierarchinių santykių išraiška, negali nepriminti Vakarų Europos viduramžiams charakteringų *léno, feodo* sąvokų, kuriomis remiasi visa to meto feodalinė santvarka; vasalas gauna iš savo siuzereno žemę-feodus ne į nuosavybę, bet, bent ankstyvuose viduramžiuose, kaip priemonę išsimaitinti, jis yra savo siuzereno „išlaikomas", už tai priimdamas tam tikrus įsipareigojimus. Žymus prancūzų istorikas Marcas Blochas įrodė, kad tokia feodalinių santykių struktūra nėra būdinga vien valdančiai aristokratų klasei, kad jinai organizuoja ir tvarko visus visuomeninius santykius ir būtent – žemės viešpačio ir valstiečio santykius.

Bandžiulystė skiriasi nuo *bičiulystės* dar ir jų pagalba nustatomų draugystės ryšių apimtimi: tuo tarpu kai bičiulystės ryšiai sujungia vyrus, gyvenančius skirtinguose sodžiuose ar net kituose valsčiuose[37], bandžiulystė jungia visus vieno kaimo, nors ir skirtingiems gaspadoriams „priklausančius" jaunus vyrus, vieno kaimo jaunimą. Kaip matome, tai dvi skirtingos socialinės organizacijos formos, – klaidinga būtų manyti, kad visus feodalinius santykius būtinai reikia užtempti ant vieno kurpaliaus. Tokios tą pačią duoną valgančių, tuos pačius darbus dirbančių *bernų* draugijos primena, pavyzdžiui, frankų *baronus*, laisvus žmones, ankstyvojo feodalizmo

metu kaimais įsikūrusius naujai užkariautose Galijos – būsimosios Prancūzijos – žemėse, priklausančius – geriau pasakius – paklusnius – dažnai jų pačių išsirinktam karvedžiui. Socialinės struktūros panašumai kartais atsiliepia ir leksikoje: kaip nepalyginti, pavyzdžiui, mūsų *bandininkų*, t.y. „bendraduonių", su prancūziškais, nuo Karolio Didžiojo laikų žinomais *compagnons* (žodžiu, kilusiu iš *cum-*pan*-ionem, taigi irgi „bendraduoniais"), sudarančiais nuolatines karvedžių palydas. Tai savo ruožtu primena ir kitą lietuvišką *bendrų* instituciją – šiuo vardu slavų kalba rašytuose valstybiniuose aktuose buvo vadinami valstiečio ūkio dalininkai, bendrai naudoję̨si žeme.[38]

Draugiški vieno kaimo bernus rišą santykiai ir jų karinga tradicija buvo išlikusi Lietuvoje dar iki XX a. pirmosios pusės: mano vaikystės prisiminimuose iš Kupiškio apylinkių visai gyvi vieno kaimo be jokių rimtų priežasčių „išėjimai" prieš kitą kaimą, o Prienų apylinkėse „mūšiai" tarp atskirų kaimų, vykstą nustatytu – Velykų ryto – metu, buvo išsilaikę kaip kone ritualinė tradicija.

Tokių vyrų bendruomenių buvimą liudija ir Kupiškio apylinkėse išlikusios, Sekminių antrą dieną organizuojamos *bundinykų pautienės*.[39] Pažymėtina taip pat, kad ta proga kaimo vyrai statydavo savo *Bundinykų kryžių*: žinodami, kad toks kryžius senoviškai buvo vadinamas *krikštas*[40] ir kad prieškrikščioniškos kultūros rėmuose jis reiškė kokio nors įvykio pradžios atžymėjimą, negalime nepagalvoti apie viduramžiuose plačiai žinomus „gegužės laukus", t.y. gegužės mėnesį vykstančias visų ginklą nešiojančių vyrų sueigas, kurių metu buvo nusprendžiama, ką priešu pasirinkti, į kurią pusę vykti jo ieškoti.

Prie tų karingų kaimo jaunimo tradicijų, prie jų ruošiamo bundinykų pokylio reikia pridėti dar vieną kupiškėnų išsaugotą parengimą – bandininkų – artojų tuo pat metu organizuojamą savotišką lietuvišką *corrida* – *jaučių badytines*.[41] Nors ir sutapdamos su Sekminių – galvijų šventės data, badytinės yra tačiau pačių bundinykų šaunumo ir kovingumo varžytinės, panaudojančios kiekvieno atskirai kovai paruoštus jaučius. Pati badytinių eiga, kurios tikslas, eliminuojant vieną po kito silpnesniuosius, atrinkti stipriausiąjį iš jaučių, paskelbiant jį *viršininku*, parenkant tuo pačiu ir jo pa-

dėjėjus, rodo, kad bandininkai, sudarydami laisvų bernų drauguomenę, turėjo ir savo hierarchinę santvarką, šiuo originaliu būdu išrinkdami savo vadus.

Bandžiulystės byla, prisipažįstame, toli gražu dar nėra galutinai sutvarkyta: istoriniai tyrinėjimai ją neabejotinai papildys. Tačiau eilinis geros valios skaitytojas nespecialistas labai klystų, manydamas, kad šios rūšies hipotezės yra vien tik fantazijos padarai, kad kažkur, pavyzdžiui, istorikų darbuose, glūdi kitokia, tvirtai pagrįsta teisybė. Taip nėra: ankstyvųjų viduramžių istorikai, norėdami išaiškinti feodalizmo atsiradimą, jo įvairias formas ir vystymąsi, randasi ne ką geresnėje padėtyje: neįsivaizduojamai menkas panaudojamų rašytinių dokumentų kiekis, jų interpretacijos sunkumai, keletas archeologinių paminklų, kelios dešimtys žodžių, kuriems galima bandyti atstatyti jų prasmės istorinę raidą, – visa tai sudaro pamatus, kuriais grindžiami istoriniai veikalai ir teorijos. Tai nesumažina šių darbų vertės, bet neleidžia su skepticizmu žiūrėti nei į kultūrines tradicijas, nei į mitologinius įnašus.

Grįžtant prie bandžiulystės, reikia pasakyti, kad jinai abiejose *Lietuviškose enciklopedijose* – tiek Bostono, tiek ir Vilniaus *Mažojoje enciklopedijoje* – iš karto painiojama net su dviem skirtingomis socialinėmis institucijomis: su *brolava*, sudaryta iš vienoje vietoje, neišsiskirsčius, gyvenančių vedusių brolių, netekėjusių seserų ir brolvaikių, ir su *aveline bičiulyste*, prie kurios bent trumpai teks grįžti vėliau, susipažinus su pačios *avies* etnokultūriniu statusu.

III. BUBILAS

1. *Babilas ar Bubilas?*

Lasicijaus užrašyto bičių dievo *Babilos* vardas atitinka Stryjkowskio bičių demono *Bubilos* pavadinimą.[42] Abu žodžiai: *babilas* ir *bubilas*, pagal *LKŽ*, reiškia „storulis“, „didelis storas žmogus“, abu jie atrodo onomatopėjinės kilmės. Tačiau vienodi priebalsiniai rėmai: *b – b*, pagal pasirenkamą balsę, duoda du „garsų pamėgdžiojimo“ variantus: *b – a – b* ir *b – u – b*. *Babaliuoti* reiškia „niekus

kalbėti", *bãbaras* – „plepys, barškalius", o *būbti* „ūžti", *būbauti* „ūkštauti":

> Tai kad gražiai *būbia* bitinėlis (*LKŽ*, Rš),
> Viena bitis stipriai *būbauja* aulyje (*LKŽ*, Sr).

Šis garsinis įvaizdis leidžia pasirinkti etimoną mūsų dievaičio vardui išaiškinti, bet jo neužtenka nei *babilo*, nei *bubilo* reikšmei „storulis" pagrįsti. Užtat šalia *bubilo* randamas *bubinas* – į juos galima žiūrėti kaip į vienos šaknies skirtingų priesagų žodžius – atneša papildomų informacijų: *bubinas* visų pirma reiškia „bičių tranas", o šalia to – „būgnas" (plg. „Jo pilvas išvirtęs kaip bubinas" *LKŽ*, Jušk). Šių dviejų reikšmių koegzistencija įdomi tuo, kad, surišdama mūsų etimoną su bičių pasauliu, jinai drauge paaiškina ir perėjimą iš garsinio į vizualinį įvaizdį: būgnas ne tik garso šaltinis, jis kartu ir regimoji – storo tūrio – figūra.

Dar daugiau: *bubinas*, *bubilas* ir *bubelis* tautosakoje traktuojami kaip sinonimai:

> Ant *bubilo* kalno su geležiniais jaučiais aria (*LKŽ*, Jrg),
> Ant *bubelio* kalno geležiniais jaučiais aria (*LKŽ*, Ss)

– tai mįslės, kurių atsakymas: „avį kerpa su žirklėmis ant stalo", ir kurias galima sugretinti su

> Ant *bubino* kalno su geležinėmis akėčiomis akėja (*LKŽ*, Jrg)

– tos pačios frazinės struktūros mįsle, reiškiančia „šukuoja galvą": visos trys jos pagrįstos tuo pačiu *tertium comparationis* – „išpūsta sfera", kurią atitinka vienu atveju „avis", o kitu – „galva".

Kad ši „išpūsta sfera" gali būti specifikuojama ir pritaikoma „storuliui", ar geriau – „storpilviui" apibūdinti, rodo kad ir šis dar vienos mįslės pavyzdys:

> Stovi šakės, ant tų šakių *bubilys*, ant to *bubilio* avilys (*LKŽ*: LTR Antz),

o mįslės atsakymas – „žmogus".

Mūsų manymu, reikia tad į *babilą* žiūrėti kaip į *bubilo* variantą, gautą bendru garsiniu pagrindu kontaminacijos būdu, o *Bubilą* priimti kaip bičių dievą – neužmirštant, žinoma, jo „demoniško" aspekto, –

(a) atitinkantį *trano* poziciją bičių pasaulyje,
(b) pasireiškiantį *būbavimu* ir
(c) pasižymintį *storumu*, storu liemeniu arba pilvu.

Turint galvoje, kad storumas, o ypač pilvotumas dar ir dabar mūsų kultūroje yra išorinis perdėto, besaikio valgumo, ėdrumo požymis, opozicija tarp dviejų bičių dievų – *Austėjos*, gėrybių gamintojos ir saikingos šeimininkės, ir *Bubilo*, besaikio vartotojo, smaguriautojo, nuo kurio jinai turi ginti savo avilį ir biteles – žymiai išryškėja.

2. *Gauruotumas*

Tai, kad *bubilas LKŽ* duodamuose pavyzdžiuose pasirodo tik perkelta „storulio" prasme, ir ypač tai, kad jo branduolinę reikšmę galima atstatyti tik iš jo vartojimo mįslių formulėse – kur žodžių prasmė dažnai jau lietuviškai nebesuprantama – rodo šios leksemos archajiškumą. Tai paskatina mus susidomėti ir mįslėse randamu sugretinimu tarp *Bubilo* ir *avelių*. Šalia jau patiektų pavyzdžių galima pacituoti dar vieną tokios rūšies mįslę:

> Avis bubelė bevedama priėst (verpstė, beverpdama vilnas, pilna stov) (*LKŽ*: Pr. LXVII, 34).

Prie „išpūstos sferos" įvaizdžio *Bubilo* figūrai suprasti reikia tad pridėti dar vieną jo bruožą – gauruotumą, kuris atitinka trano-bitinėlio bendrą išvaizdą, ypač kad ir *tranas* savo ruožtu šalia savo, kaip „bičių patino", reikšmės aptaria žmogų, kuris „nieko nedirba, gyvena kitų darbu; išnaudotoją" (*LKŽ*), papildydamas jau turimą *Bubilo* charakteristiką.

Mums artimų latvių etnografiniai daviniai ateina čia į pagalbą: „Jei kurio žmogaus veidas, krūtinė, rankos, kojos plaukuoti, jis vadinamas ‚bičių tėvu' ... (ir) sakoma, kad jam labai sekasi bitininkauti."[43] Vyro plaukuotumas dar ir šiandien mūsų kultūriniame kontekste atžymi jo aukštas seksualines kvalifikacijas. *Bubilo* gauruotumas, prisidėjęs prie jo besaikingumo maisto srityje, tik patvirtina plačiai konstatuotą mitologinį reiškinį – dažną alimentarinės ir seksualinės izotopijų sutapimą, vienos iš jų metaforinį

vartojimą kitai išreikšti. Šitoks atitikimas nebekelia jokių abejonių, kai reikalas eina apie tokio dviprasmiško produkto kaip *medus* keliamas pagundas.

3. *Avys ir vilnos*

Nustačius, kad avys ir vilnos gali būti lietuviškame kontekste vartojamos kaip seksualiniai simboliai, žymiai padidėja gana gausių etnografinių tekstų įskaitomumas. Imkime, pavyzdžiui, kad ir šį vakaronių aprašymą: „Kernavės apylinkėje, kaip ir kitose Lietuvos vietose, moterys rinkdavosi į vakarones... Mergaitės ir jaunos moterys su savo rateliais rinkdavosi paeiliui viena pas kitą ir verpdavo *tik linus*... *Vilnas* daugiausia verpdavo vyresnės moterys, nes mergaitei *kažkodėl* vilną verpti buvo „gėda“[44]. Mergaičių „gėda“ mums, atvirkščiai, visai suprantama.

Aiškesnė darosi ir piršlio kalba, kai jis sužieduotuvių metu ima šaukti dar nepasirodžiusią nuotaką: „Mamut, kur yra mergelė? Žalių rūtelių, linų žiedelių, *avies gaurelių* reikia!“[45] Suprantama, kodėl jaunųjų lovon per sugultuves „dedamas duonos kepalas... arba *sauja vilnų*“[46]: paaiškinimas „kad avys veistųsi“ yra tiktai dalinė šio ritualinio fakto racionalizacija. Išryškėja ir vestuvių metu po apgaubimo nuometu, t.y. po galutinio priėmimo į šeimą ceremonijos, daromi „aukojimai namų dvasioms“ (mes sakytume: kontraktualinių santykių sudarymas tarp marčios ir visų jos būsimą gyvenimą sudarančių veikėjų): šis ritualas atliekamas vedant marčią nuo vieno veikėjo-objekto prie kito, tuo tarpu kai jinai, užmesdama juostą ar drobulę ant kiekvieno iš eilės, „apdovanoja“ krosnį, vartus, priekrosnį, vaiką, kiaušinienę, košę, duoną, *avį*, šulinį, šluotą ir t.t.[47] Reikšmingas yra faktas, kad visoje šioje jos būsimo gyvenimo intymiųjų bendradarbių draugėje iš naminių gyvulių pasirodo viena tik *avis*, kuri tuo būdu pabrėžtinai priskiriama marčios veiklos sferai. Užtat, nors ir neturint pakankamų davinių, kuriuos, reikia tikėtis, patieks mums kultūros istorikai, ir galima savęs klausti, ar vadinamoji *avelinė bičiulystė* – ar *bandžiulystė* – nėra išaiškintina kaip susidraugavimo „per moteris“ – o ne per vyrus – socialinė forma.

4. Bubilas ir Lazdona

Grįžimas prie latviškų etnografinių šaltinių ir vėl leidžia sugretinimą avių su bitėmis: iš 1796 m. balandžio mėnesio išlikusį oficialų skundą, pavyzdžiui, išdėstantį, „kad kažkas antrą Gavėnios sekmadienį į bityną įleidęs gyvą *ėriuką*, nežiūrint kad tvoros buvo tvirtos ir varteliai uždaryti"[48], galima suprasti tik identifikuojant ėriuką su jaunu bičių tranu, grasinančiu išvesti visą bityną. *Tranauti*, pagal Būgą[49], lietuviškai reiškia „novum quaerere domicilium apum examini": suprantamas tad darosi ne tik *Austėjos* rūpestis apginti jaunas biteles nuo tranų, bet ir *Bubilo* – „viliotojo", „iš kelio vedėjo" vaidmuo.

Viskas, žinoma, priklauso nuo pasirinkto pažiūros taško: kai viename iš retų, mūsų užtiktų užkalbėjimų mergaitė bičių spietimo metu bando įkalbinti bitinėlį apsistoti jos rūtų darželyje:

> Bitelės, ateikit į mano darželį! Čion su žiedeliais, *bitinėlis*, eikš į mano darželaitį. Čion angelų lovaitės, minkšti patalėliai, pasilsėste[50],

aišku, kad tai reiškia ne norą prisivilioti bites – kuriomis jinai neturi teisės užsiimti, – bet meilės ilgesį.

Bubilo, kaip smaližiaus ir viliotojo, o išoriškai – storulio ir gauruočio, portretas atrodo pakankamai ryškus, kad jį galima būtų atskirti nuo *Austėjos*, o tuo pat metu ir sugretinti su *Lazdonos*, su kuria jį suporuoja Lasicijaus tekstas, figūra.

Riešutų svarba, ypač saldainių dar nepažįstančioje visuomenėje, yra neabejotina. Kad tai ypatingas smaguriavimo objektas, dalinai palygintinas su medumi, galima suprasti ir iš pasakojimo apie du ponus, kartą susiginčijusius, ką greičiau galima pasotinti, kiaulę ar žmogų. Susiderėję jiedu davė riešutų kiaulei, kuri prisisotinusi liovėsi ėsti, tuo tarpu kai žmogus, nors ir persisotinęs, pamatęs ant žemės pabertus riešutus, ėmė juos rinkti ir griaužti.[51] Pasirodo, kad žmogus nuo gyvulio skiriasi ne tik tuo, kad nebeištroškęs geria degtinę, bet kad ir riešutus, persivalgęs, gali ir toliau krimsti: *Lazdonos* globojami riešutai, vesdami žmogų prie besaikingumo, negali nepriminti vieno iš pagrindinių *Bubilo* bruožų. Reikia taip pat neužmiršti, kad *Ragana*, pasigrobusi vaikiuką ir besiruošdama

jį valgyti, peni dar jį prieš tai *riešutais ir šutintu pienu*[52], idant jo mėsa būtų švelnesnė: prie *Raganos*, kaip lietuviškojo gastronomijos autoriteto, teks grįžti kita proga, čia tik pabrėžiant jos sugebėjimą atrinkti skanėstus.

Riešutai pagaliau tai ne tik smaguriavimo objektas, bet ir prisiviliojimo priemonė, kurią naudoja, atrodo, moteriškoji lytis:

Ne dėl uogužiu
Šimtą mylužiu jojau,
Ne dėl *riešutu*
Tave jauną žiurėjau.[53]

Pagal Daukantą, per visą piršlybų laiką „motyna jaunąjį ir piršlį riešutais maitino", ir tik per sužieduotuves jaunieji „keimerį riešutą suvalgė"[54].

Šios studijos apimtis neleidžia plačiau įsigilinti į gana gerai dokumentuotą riešutų problematiką. Mūsų ribotam tikslui užteks pažymėti išryškėjusias respektyvias *Bubilo* ir *Lazdonos* funkcijas: tuo tarpu kai *Bubilas* pasirodo kaip vyriškas, aktyvus, net agresyvus viliotojas ir smaguriautojas, *Lazdonos* rolė – teikti moteriškajai lyčiai pasyvias viliojimo priemones – riešutus.

IV. MARTAVIMAS

1. *Aukos Austėjai*

Antano Juškos *Svotbinėje rėdoje* šitaip aprašomas vienas iš pagrindinių vestuvių epizodų:

Po marčpiečio jaunoji išeina iš užstalės ant vidurio aslos. Į ratą išėjusi, geria *midų* arba vyną ir *lieja į aukštą, į lubas*, o paskui eina šokti su jaunuoju. Pašokę triskart aplinkinį, pasibučiuoja ir sėdasi atpent į stalą.[55]

Šio ritualo bendroji reikšmė maždaug aiški, vestuvių sintagmatikoje jis įsirašo jau po sugultuvių ir po nuometo uždėjimo, kurio metu marti, abiejų šeimų atstovų apsupta, pereina iš vieno „luomo" į kitą. Todėl vienos marčios išėjimas į aslos vidurį ir šokis su jaunuoju yra viešas, oficialus naujai susidariusios šeimos apskel-

bimas, visiems vestuvių dalyviams – giminėms, gentims ir kaimo visuomenei dalyvaujant. Tuo labiau reikšmingas darosi apeiginis gėrimas midaus arba vyno (o vyno – tai obuolių[56], kurių reikšmė mums žinoma, sunkos mišinys su midumi) ir jo liejimas į lubas. *Svotbinės rėdos* komentatoriai, atkreipę dėmesį į šį „būdingą veiksmą", pastebi, kad „apeiga savita veliuoniškiams", ir bando ją aiškinti, sugretindami liejimą į lubas su nuotakos kojų mazgojimu ar alaus liejimu į akis sužieduotuvių metu. Toks aiškinimas, ieškant bendro vardiklio *skysčio* liejime, o ne ritualo semantizme, žinoma, nieko neduoda. Komentatorių kruopštumas tačiau nepailstantis: savo paskutinėje pastaboje jie pažymi, kad „naujaisiais laikais liejimas vandens arba gėrimo iš stiklinės *į viršų* težinomas prieš išvykstant į jungtuves arba į vyro šalį"[57]. Liejimo į lubas faktas tad užregistruojamas kaip nebe specifinis veliuoniškiams, tiktai jis įrašytas jau į kitą, bet panašią – marčios atsiskyrimą nuo savo šeimos pažyminčią – vestuvinio teksto vietą.

Nepasitenkinant vien tik vestuvinėmis apeigomis, bet apžvelgus ir gimtuves liečiančią medžiagą, galima rasti krikštynų puotos aprašymą, prasidedantį tuo, kad „gaspadorius patsai pradeda nuo pirmo ligi paskutinio visus čėstavoti. Ir kožnas, savo porciją gerdamas, turi lašą palikti arielkos ir *į lubas* pasišokėjęs *pilti*:

– Vivat, ant šimto metų! O po šimto metų kapa vaikų kad teip būtų! Vivat, kad teip būtų!"[58]

Tas pats ritualinis liejimas į viršų, lydimas įvykiui pritaikytų šeimos gausėjimo linkėjimų, skiriasi nuo vestuvinį šokį pradedančio liejimo tiktai jau subanalinto gėrimo – degtinės vartojimu.

Trečias panašus mūsų užtiktas dokumentas aprašo tą patį liejimo gestą ir vėl skirtingame kontekste – apsėdų metu. O apsėdai, kaip žinome, tai viena iš jau gana toli pažengusių piršlybų fazių, kurios metu „mergaitė su savo artimiausia drauge vaišina (jaunikį) apsėdusios iš abiejų šonų" (*LKŽ*). Kaip ir pirmaisiais dviem atvejais, ši apeiga turi viešo pobūdžio: piršliui susitarus su tėvais, skubiai siunčiamas į kaimyniją vaikištis pakviesti ne tik merginos draugę, bet ir daugiau liudininkų:

Tuoj vienas kur drąsesnis pliūpt *stiklą gėrimo į lubas* ir sako: – Kad bitelės geriau šokinėtų![59]

Tuo būdu, nuo vestuvių pereidami prie krikštynų, o nuo jų sugrįždami į „sužieduotuves", randame tą patį liejimo į viršų ritualą: veliuoniškių vestuvėse pasirodęs kaip izoliuotas reiškinys, praplėtus kiek horizontus, tampa bendralietuviška stereotipine apeiga. Lygindami tuos tris aprašymus, mes pakeliui prarandame vestuvėse minimą *midų*, pakeistą banalia degtine arba šiaip neprecizuotu gėrimu: tuo tarpu žinome, kad midaus vartojimas šiomis progomis buvo seniau plačiai paplitęs visoje Lietuvoje. Ir atvirkščiai: paskutiniame aprašyme surandame mitinę šio ritualo intenciją – jis skirtas *bitelių* šokinėjimui paskatinti.

Turėdami galvoje,

(a) kad visos šios ceremonijos surištos su merginos perėjimu į moterų luomą;

(b) kad *Austėja*, kaip matėme, yra ištekėjusias, vaikingas moteris globojanti deivė;

(c) kad pats apeiginis gestas surištas su *midumi* ir *bitėmis* – galime su pagrindu interpretuoti tokį ritualinį nuliejimą kaip aukojimą deivei *Austėjai*.

Iš kitos pusės, atsimindami mūsų jau pabrėžtą *Austėjos* ir *Žemynos*, kaip „augimą skatinančių" deivių, artumą, bet drauge ir faktą, kad *Žemynai*, kaip „žemiškai" dievybei, aukos gėrimo pavidalu nupilamos *į žemę*, drąsiai galime aiškinti, kad *Austėjai*, „orinei" dievybei, skiriamos aukos liejamos *į orą*, į lubas. Šios vaisingumo deivės dalyvavimas iškilmėse paaiškina kartu ir visuose tekstuose pasikartojantį *šokinėjimo* paminėjimą: pirmu atveju aukojamas midus nuliejamas prieš vestuvinį šokį, per krikštynas kiekvienas svečias nulieja gėrimą „pasišokėjęs", o per apsėdus linkima, kad „bitelės geriau šokinėtų". Tai dar vienas įnašas į seksualinę, vaisingumo simboliką.

2. *„Kad mes buvom jaunos marčios..."*

Mūsų pastebėtas glaudus ryšys tarp *Austėjos* ir moters šeimyninio ir socialinio statuso keitimo – sužieduotuvių, vestuvių ir krikštynų – ceremonijų verčia truputį giliau pažvelgti į *martavimo* ins-

tituciją. Žodis *marti* lietuvių kalboje turi dvi skirtingas pagrindines reikšmes:

– *marčia* vadinama nutekėjusi moteris, išeinant iš jos naujos šeimos (šešuro, anytos, dieverių ir mošų) matymtaškio;

– *marčia* vadinama moteriškos lyties žmogysta, atsižvelgiant į jos priklausymą tam tikrai amžiaus klasei.

Šios amžiaus klasės ribų nustatymas reikalauja papildomų paaiškinimų. Pagal *LKŽ*, žodis *marti*, vartojamas šia antrąja reikšme, savo ruožtu suriša taip vadinamą moterį su trimis skirtingais, bet vienas kitą sekančiais jos gyvenimo laikotarpiais.

(a) Visų pirma *marčia* vadinama mergaitė, tinkanti vedyboms, būsimoji nuotaka:

Suaugs dukrelė martaudama, pražydės rūtelė kvietkaudama (LTR, Pn).

(b) *Marčia* taip pat vadinama jau ištekėjusi moteris, gyvenanti pirmąsias dienas vyro namuose, dar viešėjanti:

Jau gana apsimartavai, martele, rytoj darban – rugių piauti (Ml.).

(c) *Marčia* ir toliau vadinama ištekėjusi moteris tol, kol ji nesulaukia pirmo kūdikio:

Ji ilgai martavo: apsiženinus per aštuonis metus neturėjo vaikų (Auk.).

Nežiūrint pavadinimų kaitaliojimosi pagal vietą ir laiką ir įvairių dalinių sinonimų buvimo – martavimas prasme (a) vienur vadinamas *mergavimu*, kitur *nuotakavimu* – lengva pastebėti, kad *martavimas* yra iš tiesų vienas, ištisas moters gyvenimo laikotarpis, padalintas į tris atskiras fazes, ir kad perėjimas iš vienos fazės į kitą atžymimas ceremonijomis, į kurias įeina mūsų jau nagrinėtas midaus nuliejimas į lubas kaip atnašavimas *Austėjai*, į kurios galutinę globą pateks martavimą baigusi, t.y. pirmojo kūdikio susilaukusi, moteris.

Šis perėjimo iš vienos gyvenimo būklės į kitą ritualas dar labiau pabrėžiamas vestimentarinės kultūros plane moters galvos papuošimo pasikeitimais. Martavimas prasideda tuoj po sutartuvių (arba po pirmųjų užsakų) ir viešai atžymimas *vainiko* užsidėjimu: „Per mergavimą nuotaka kasdien vaikščioja rūtomis apsikaišiusi,

su vainiku ir kaspinu ant galvos... Per pirmus užsakus jinai neina į bažnyčią, rūsa namie, o per antrus ir trečius – nuėjus į bažnyčią drauge su pamerge, *rūtuota, vainikuota* ir *kaspinuota* graudžiai meldžiasi."[60] Vestuvių apeigose, kaip visiems žinoma, po vainiko nukėlimo viena iš pagrindinių scenų vadinama *martuotuvėmis* – ji pasižymi kasų išpynimu ir *nuometo* uždėjimu. Ir pagaliau, galutinai įžengdama į moterų luomą, „pirmąsyk po krikštynų važiuodama į bažnyčią, motina pasiriša nebe nuometą, tą puošniai siuvinėtą galvos apdangalą su šydu iš šalies, bet *muturą* (originale: *moteres*) – lininę pūstą skarą, nukarusiais už pečių galais"[61].

Taigi *kasuota* savo gyvenimą pradėjusi mergaitė išvirsta į *vainikuotą*, o po to – *nuometuotą* marčią ir pagaliau pasiekia šios gyvenimo raidos galutinį įprasminimą kaip *muturuota* moteris.

Pažymėtina, kad tokia moters gyvenimo raidos koncepcija yra bendra lietuviams ir senovės graikams: *numphē*– marti graikų kalboje atžymi tarpinę poziciją tarp *corē* – mergaitės ir *mētēr* – moters, šiuo vardu, kaip ir Lietuvoje, vadinama ne tik besiruošianti tekėti, subrendusi mergina, bet ir jaunamartė tol, kol pagimdydama pirmąjį vaiką, jinai tampa galutinai priimta į savo naująją šeimą.[62]

Visas šias mūsų pastabas galima susumuoti lentelės pavidalu:

mergaitė	marti		moteris
kasuota	vainikuota	nuometuota	muturuota
corē	*numphē*		*mētēr*

3. *Marčios kraujas*

Į vestuvių ceremonialą įsirašo dar vienas mums įdomus epizodas, vykstantis dažniausiai po nuometo uždėjimo (o rečiau – prieš vainiko nukėlimą), gana plačiai paliudytas Mažojoje Lietuvoje, kurios davinių archajiškumas neabejotinas, – tai *marčios ašarų*[63] arba,

kitu vardu, *marčios kraujo*[64] gėrimas: „Vidurnaktį nusidavė vainiko nuėmims, tada užgeria gėrimą – marčios ašaras. Župonė suriša marčiai muturą ir pasveikina ją kaip jauną moteriškę. Anyta pridavė kaštauną kupką su marčios ašaromis."[65] Šio gėrimo sudėtis, atrodo, laikui bėgant keitėsi: moderniausi tekstai sako, kad tai „vešnins (vyšninis), rožins, pliūmins brangvyns" ar „paprastas degtinės su cukrumi ir vyšnių sultimis (mišinys)", tuo tarpu kai senesni šaltiniai aptaria jį kaip degtinės ir *medaus* mišinį (Glagau) arba kaip gėrimą, padarytą iš degtinės, razinų ir *medaus* (Gisevius).

Medaus pasirodymas šio gėralo kompozicijoje mūsų nestebina, juo labiau kad jo apeiginis pobūdis pabrėžtas tuo, kad jis geriamas ne iš taurių ar stiklinių, o patiekiamas *dubenyje*, iš kurio kiekvienas vestuvių dalyvis semiasi ir geria po *šaukštą*[66]: toks patiekalo pristatymas, išskiriantis jį iš bendrų vaišių gėrimų, rodo dominuojantį, ritualinį medaus vaidmenį.

Metaforinis gėrimo pavadinimas *marčios ašaromis* irgi sunkumų nesudaro: jis geriamas marčios perėjimui į naują luomą atžymėti, o ši transformacija puikiai išreikšta kad ir sekančiu dainos posmu:

> Tie obuolėliai – Vargeliai,
> O riešutėliai – Ašaros,
> O riešutėliai – Ašaros.[67]

Tai, kaip matome, perėjimas iš *Lazdonos* į *Austėjos* globą.

Įdomesnė yra degtine atskiesto medaus, kaip marčios kraujo, simbolika: kad tai nėra atsitiktinė metafora, pagrįsta, pavyzdžiui, spalvos panašumu, rodo ir tai, kad dokumentas, aprašantis marčios kraujo nešiojimą ir šaukštu išdalinimą svečiams, užsibaigia tokia galine pastaba: „Tep bov marti papiaut."[68] Medus-kraujas, kurį marti atsinešė su savimi į naują šeimą, nėra tad skirtas vien tik jos būsimajam vyrui, jis turi būti išdalintas tarp visų, tapti visos šeimos nuosavybe, dar daugiau: taip kaip marčios riešutams lemta virsti ašaromis, taip ir jos kraujas-medus turi liautis būti smaguriavimo objektu ir tapti šeimos pratęsimo priemone. Prie šios problematikos dar grįšime kiek vėliau.

4. *Krikštynos*

Kaip ir *Austėjai* skirto midaus į lubas liejimo atveju, taip ir šį kartą krikštynų iškilmių aprašymas aidu atliepia vestuvinį ritualą: antrą krikštynų dieną kūma nešėja „pasiima alavinį *dubenį, pilną medaus su degtine ir razinomis*, ir, lydima laikiusios kūmos,... eina stuboj apsukui su daina, kreipdamosi pirmiausia į kūdikio krikštatėvį (o paskui iš eilės į kitus dalyvius), pakol joms įteikiama dovana. Dovanotojas atpildo gauna paragauti *šaukštą* iš bliūdo ir priedo dar pyrago"[69]. Lygiai kaip per vestuves tokio gėralo dalinimas įsirašo šalia *nuometo* uždėjimo, taip ir krikštynų metu ši apeiga yra lydima paskutinio žingsnio į moterystės luomą – *muturo* užsidėjimo, pirmą sekmadienį po krikštynų važiuojant į bažnyčią, t.y. išeinant į viešumą. Nors pats gėrimas ir nevadinamas – bent mums žinomuose tekstuose – nei marčios ašaromis, nei jos krauju, nėra abejonės, kad tai tas pats ritualinis gėrimas, kad ir jo reikšmė panaši, kad tai, simboliniame plane, atsisakymas nuo marčią apibūdinančio medaus ir jo išdalinimas bendruomenei, į kurią moteris galutinai priimama.

Turint galvoje šį gėrimą (bet kartu, žinoma, ir apgėlų metu geriamą *plūdynę*, susidedančią iš degtinės, pavirintos su pipirais, medumi ir sviestu) suprantama, kodėl medaus pareikalavimas gimdymui artėjant buvo toks didelis, kodėl „moterys iš nebitininkų šeimų tokiais kartais *žūtbūt* jo stengdavosi gauti"[70].

5. *Lalavimas*

Toliau tęsiant ieškojimą, pagrįstą hipoteze apie trijų slenksčių, organizuojančių mergaitės perėjimą į moteris, buvimą, reikėtų bandyti surasti „marčios ašarų" – arba, greičiau, kokio kito su medumi surišto gėrimo – ritualą, atžymintį jos pakėlimo į marčias, jai „vainiko uždėjimo" momentą. Šį klausimą reikia statyti ne individualiame, vienos kurios merginos „apvainikavimo", t.y., mūsiškai, susižiedavimo plane – tai atlieka midaus liejimo į lubas ritualas apsėdų metu – bet socialiniame jos „tinkamumo ištekėti" pripažini-

me, jos, kaip naujos marčios, į socialinį marčių sluoksnį įvedime.

Kadangi tokia apeiga turėtų pasireikšti iš medaus pagaminto gėralo dalinimu, pirmasis tyrinėtojo žingsnis – peržiūrėti bitininkystę liečiančią medžiagą, ieškant ten stambesnio medaus vartojimo datų. Tokių datų yra dvi: Kūčios, kurių metu elgetoms dalinamas medus – mūsų reikalui neatitinkantis ritualas – ir Velykos, kurioms dar XX a. pirmoje pusėje Dzūkijoje iš rudens būdavo ruošiamas „Velykų midus"[71], bet kurio gėrimo būdo, bent iki šiol, nerandame įrašyto į jokias velykines apeigas.

Velykos, kiek tai liečia mums rūpimą temą, įdomios tuo, kad krikščioniškojo kalendoriaus kontekste jos atžymi Gavėnios, laikotarpio, kurio metu draudžiamos vedybos, pabaigą. Šia prasme jos atliepia Užgavėnes, vedyboms tinkamo laiko ir paskutinių vilčių tais metais ištekėti pabaigą: *atlikti ant rugienių šiaudų, palikti ražienoms grėbstyti*, pagal *LKŽ*, reiškia „neištekėti iki Užgavėnių":

> Visos mergos šiemet liks ant rugienių (Rgv.),
> Jei šiemet atlikai ant rugienių, tai jau ir nebeapsiženysi (Rgv.).

Plačiai žinomas ir Užgavėnių paprotys – tyčiotis iš užsilikusių senmergių: viskas vyksta, tartum Užgavėnės atžymėtų galą metų, per kuriuos ištisai marčių klasei – o ne pavienėms merginoms – reikėjo ištekėti.

Išvada pati peršasi: Velykos yra kaip tik toji įžanginė data, nuo kurios visos „vedyboms tinkamos" mergaitės privalo ištekėti, tai šventė, kurios kontekste galima ieškoti „pakėlimo į marčias" apeiginių elementų. Tokią paskirtį kaip tik ir atitinka *lalavimo* papročiai (vėliau iš dalies susimaišę – o kai kurių mūsų folkloristų dar ir papildomai sumaišyti – su *kiaušiniavimu*): „Nuo pirmosios švenčių dienos vakaro iki antrosios dienos ryto lalauninkai (daugiausia *nevedę vyrai*) vaikščiodavo su muzikantu iš kiemo į kiemą, oracijomis ir dainomis sveikindami šeimininkus, linkėdami jiems laimės ir prašydami dovanų. *Netekėjusioms merginoms buvo linkima ištekėti.*"[72] Šią enciklopedinę santrauką, vaizduojančią dviejų ritualų susimaišymą, papildo Merkinės apylinkes tyrinėjusio S. Skrodenio paaiškinimai apie „lalinkas", t.y. lalavimo dainas: „jas dainuodavo *vyrai lalauninkai merginoms*, eidami iš trobos į trobą Velykų

pirmosios dienos vakarą. Dainose būdavo aukštinama mergaitės jaunystė, simboline forma linkima jai ištekėti ir prašoma dovanų už pasveikinimą"[73]. Ir iš tikrųjų, peržiūrėjus palyginti negausias su lalavimu surištas dainas – kurias folkloristai naiviai vadina „lyrinėmis dainomis" – matosi, kad jų tematika, neįvairi, mūsų prasme tuo labiau reikšminga: jose dainuojama apie mergelę, kurios vainikėlį šiaurys vėjas nupūtęs į Dunojėlį ir kurį vis tik bernelis išgelbėjęs, gaudamas už tai ar obuolėlį, ar žiedelį, ar ir pačią mergelę; dainuojama taip pat, jau kiek labiau simboliniame plane, apie nukrėstą aukso raselę, kurią surinkusi, mergelė nunešė savo broleliui. Charakteringi ir šios pastarosios temos dainų refrenai:

Oi vynas, vynas, vynas žaliasai,
Vynelis vyno žaliasis,
Duok vyno, vyno žaliojo.[74]

Persikeldami iš XX a. į XIX ir iš Dzūkijos į Rytprūsius, randame ir tenai panašių lalavimo iškilmių liekanas: „Vakare tai jaunieji susitarė į pulką ir ėjo *į kitą kiemą*, kaip senoviškas būdas buvo, laluot. Tai jie suėjo po langu to gaspadoriaus ir maldavosi, ar pavelys laluot. Kai gaspadorius sakė „je", paskui šitie pradėjo dainuot tokią dainą: (čia duodamas pavyzdys dainos, kurios antrasis posmas: „Šventas Jurgis rasą krėtė, ei lalo" – primena ir dzūkišką tematiką, ir per Jurgines vykstantį žemės apvaisinimą). Kai jie pabaigę buvo, tai pons atsidarė langą, ir kiek čia lalauninkų buvo, jis jiems po alvę *brangvyno* ir stukelį pyrago išdavė *per langą...*"[75]

Prieš bandant pasiūlyti bendresnio pobūdžio išvadų šiuo klausimu, reikia duoti keletą paaiškinimų išryškinant vieną ar kitą teksto detalę.

(a) Visų pirma Rytprūsių tekstas pabrėžia faktą, kad vieno kaimo jauni vyrai, susidėję į pulką, eina laluoti į kitą kaimą; tai patvirtina ir Dzūkijos lalavimo papročių aprašymai.[76] Iš kitur žinoma, kad *Laima* šventina vedybas tarp skirtinguose kaimuose gyvenančių jaunųjų ir atvirkščiai – siunčia nelaimę iš to pat kaimo kilusioms poroms[77]: ryšys tarp lalavimo ir būsimųjų vedybų yra tad neabejotinas.

(b) Tas pats tekstas patikslina ritualą nurodydamas, kad lalavimo dainos – tos lietuviškos serenados – dainuojamos po merginų

langais, kad „brangvynis", kuriuo atsidėkojama už pagiedojimą, irgi paduodamas ir dalinamas per langą. Žinodami lango, kaip *angos*, simbolizuojančios perėjimą iš vienos būklės į kitą, reikšmę, galime pasitikėti to aprašymo archajiškumu.

(c) Matome pagaliau, kad dzūkų refreną: „duok vyno, vyno žaliojo!" Rytprūsiuose atitinka ritualinis vynu vaišinimas. Lalavimas tad skiriasi savo prigimtimi nuo kiaušiniavimo: už jį „atsilyginama" jaunos marčios medaus išdalijimu.

Vertinant *lalavimą* bendrame mitologiniame kontekste, jo reikšmė aiški: drauge su „valiavimu" ir „raliavimu" (plg. valio! ralio! lalo!) jis priklauso savitam, visoms indoeuropiečių kultūroms žinomam *užgyrimo poezijos* žanrui. Išgyrimas, skiriamas didvyrių, karvedžių, kunigaikščių šlovei apskelbti, yra kartu ir mitinė operacija, kurios pagalba giriamas asmuo įgyja papildomų jėgų, tampa kvalifikuojamas kaip didvyris ar kunigaikštis, su sąlyga, žinoma, kad jis tą išgyrimą priima ir įvertina, apdovanodamas poetus giesmininkus, turinčius aiškią socialinę funkciją visuomenėje. Žinomas Airijos mitas, pagal kurį karalius *Bresas*, nesiteikęs apdovanoti savo bardus, neteko savo sosto.[78] Ši mitinė struktūra sutinkama, žinoma, visuose visuomenės sluoksniuose ir įvairiose aplinkybėse. Todėl ir pavasarinis lalavimas, apdainuojantis merginos grožį ir lemiantis jos laimę – apvainikavimą ir nutekėjimą – ir sudaro tą perėjimo ritualą, kuriuo mergaitė kvalifikuojama ir pakeliama į marčias.

Aišku, kad toks ritualas nieko bendro neturi su krikščioniškojo kalendoriaus Velykų šventėmis, kad jis buvo prie jų prijungtas tik vėliau, Velykoms sutampant su mūsų jau minėtu vedybinio sezono atidarymu. Tai rodo, iš vienos pusės, lalavimo dainų panaudojimas Jurginių – į kurias įsirašo kosminių vedybų, pasireiškiančių rasos krėtimu ir žemės apvaisinimu – tematikos, o iš kitos pusės, Velykų lalavimus pratęsiančios Sekminių apeigos, o ypač visas kaimo merginas suburiančių *rytagonių* papročiai[79], su joms būdingu vainikų pynimu, vestuvių ritualo pamėgdžiojimu ir t.t. Prasidėjęs Jurginėse – o gal net ir anksčiau – ir nusitęsęs iki Joninių, šis pavasarinis merginų „apmartavimas" sudaro ištisą apeiginį ciklą, kuris pavienių papročių ir dalinių ritualų pagalba realizuoja kultūrinį

moters likimo, jos gyvenimo išsipildymo modelį. Mūsų čia surinktos kelios pastabos yra tiktai programinės: jos nori įtaigoti, kad šios rūšies kultūrinių reiškinių nagrinėjimai neįeina nei į kalendorinių švenčių, nei į gimimo-vedybų-mirties ciklo aprašymus, o sudaro autonominę kultūros dimensiją.

6. *Pavojingos marčios*

Priversti plačiau panagrinėti tris pagrindinius slenksčius, atžyminčius moters gyvenimą – jos pakėlimą į marčias, vedybas ir pirmojo kūdikio pagimdymą – neturėjome dar progos apsistoti ties vienu reikšmingu marčios gyvenimo epizodu, kada jinai, kaip sako *LKŽ*, jau ištekėjusi, gyvena dar kaip viešnia pirmąsias savo dienas vyro namuose. Šis periodas, visų žinomas iš kitur pasiskolintu „medaus mėnesio" vardu, nors ir trumpas, neabejotinai itin reikšmingas: tai pereinamasis laikotarpis, kai jaunamartė, *Bubilo* įtakoje išviliota iš savo tėvų namų, per kelias dienas turi pereiti į *Austėjos*, nurodančios jai saikingos ir atsakingos namų šeimininkės idealą, globą, tai vidujinių prieštaravimų ir destabilizacijos metas.

Šis laikotarpis rituališkai prasideda su jaunavedžių pasitikimo ceremonija, kurios metu tėvai *nuotakos lūpas patepa medumi*[80], tuo „pagardindami" jaunąją, pabrėždami jos laukiančias seksualines funkcijas. Tačiau, vestuvėms nusitęsus vos kelias dienas, jų baigiamojoje fazėje, šešuro karvoliaus valgymo metu, atliekama jau griežtai priešingo tikslo siekianti operacija: puotos metu „svočios vyras *augina dėles* (norėdamas) kraują nuleisti *iš karštos vietos* jaunajai ir dėl to, bevalgant pietus, renka iš mėsos baltas gyslas ir deda ant stalo"[81]. Šio ritualo reikšmės nereikia aiškinti: nežiūrint jau anksčiau išdalinto ir išgerto „marčios kraujo", pavojus, kurį jinai sudaro šeimos bendruomenei, yra toks didelis, kad randama reikalo dar kartą jai „kraują nuleisti". Gyslų iš mėsos išrankiojimo turbūt dar neužtenka, užtat, kaip Praetorius kadaise yra aprašęs, po apmartavimo jauniesiems duodamas tik prėskas valgis ir *„jokios mėsos* jie tą dieną neturi valgyti"[82], – tai ir vėl paprotys, primenantis graikų moterų pasninkavimą *Tesmoforijų* dieną.[83]

Graikų mitologinis kontekstas papildo lietuviškuosius davinius ir leidžia pilniau suprasti jų gilią reikšmę: šio „medaus mėnesio" laikotarpiu jaunamartei *numphē* gresia pavojus būti nebe bite, o tranu (*kēphēn*), persiversti į *išvirkščią bitę*, mėsėdę, laukinę, pilną besaikių geismų, ieškančią persiryti medaus, imti voliotis tame „trano meduje", kuriuo Platonas vadino visus kūno ir pilvo pomėgius.[84] Šia proga reikia priminti ir pagrindinę visiems žinomą Orfėjaus mito prasmę: Orfėjaus ir Euridikės visos nelaimės prasideda nuo to, kad jaunavedys Orfėjus pamiršdamas, jog jis Euridikės legalus vyras, o ne jos meilužis, besaikiai prisiragauja „medaus", nusikalsdamas ir savo žmoną į nusikaltimą įtraukdamas, prieš žmonių ir dievų įstatymus.

Pavojus jaunamartei gresia ne tik dėl tarpusavių jaunavedžių santykių nesaikingumo, bet ir nuo jos aplinkoje esančių vyrų, kurie negali likti abejingi šios įdirgintos marčios akivaizdoje. Užtat ir *Svotbinė rėda* aiškiai išsako elgimosi su ja griežtą taisyklę: nuometo uždėjimas yra apmartavimo ženklas, „ir nuo šios valandos jaunosios marčios *niekas negali dasilytėti*"[85]. Žinome, kad ir Graikijoje Aristėjas, nusižiūrėjęs į jaunamartę Euridikę, netenka savo bičių. Atrodo tačiau, kad Lietuvoje bausmės už svetimoteriavimą buvo žymiai didesnės. Štai kaip Daukantas aprašo nusikaltėlio už svetimų bičių „laužymą" baudimą: „Tuos, kurie svetimas bites kieme ar girioje bartis išlaužė, prikalus bambą prie avilio ar drevės varė apsukui pliekdami, lig žarnos neišėjo."[86]

Šitokiame kontekste išryškėja ir pasiteisina dviejų bičių dievybių – *Bubilo* ir *Austėjos* – buvimas ir jų funkcijų skirtingumas, pagrįstas paties gyvenimo – gamtos ir kultūros priešiškų reikalavimų – prieštaravimais. Šiuos bičių dievus atitinka ir kita, Lasicijaus užregistruota, su vestuvių apeigomis surišta dievų pora: *Pizius* ir *Ganda*.[87] *Pizius*, kaip prigimties poreikių atstovas, o *Ganda*, kaip santūrumo ir saiko prižiūrėtoja, visiškai atitinka *Bubilo* ir *Austėjos* funkcijų pasiskirstymą. Yra pagrindo manyti, kad tai tik abstrakčiame plane išreikšti mūsų bičių dievų pavadinimai ar jų epitetai.

7. Marčios ir laumės

Tai, kad senovės graikų vienu ir tuo pačiu vardu buvo vadinamos ir marčios (*numphē*), ir nimfos, negali mums nesukelti susidomėjimo, neiškelti tiesiogiai mus liečiančio klausimo: ar lietuviškos marčios ir laumės, nors ir skirtingais vardais vadinamos, neturi tarpusavyje panašumų, kurie nors ir dalinai padėtų išaiškinti lietuviškųjų laumių būdą ir elgesį, jų užimamą vietą bendruose mitologijos rėmuose?

Šiuo požiūriu puslapiai, kuriuos mes skyrėme *marčių* amžiaus klasei ir socialiniam statusui nagrinėti, atrodo, nebus nenaudingi: artimesnis marčių pažinimas leidžia su didesniu pasitikėjimu jas lyginti su *laumėmis*. Pastebimi panašumai gali būti suglausti į du pagrindinius punktus.

(1) Visų pirma *laumės*, kaip ir marčios, yra „vedyboms tinkamos", bet netekėjusios merginos. Kaip ir marčių, jų pagrindinis užsiėmimas – kraičio krovimas. Tačiau jų suausti audeklai, dovanoti, niekad nesibaigia, nes neturi pradžios, ir pradėjusios austi, jos nebegali sustoti. Jų kraičio krovimas yra tad be pradžios ir be galo, nes *laumės – amžinos marčios*.

(2) Iš kitos pusės, laumės, kaip ir jau ištekėjusios, bet dar bevaikės marčios, laukia, ilgisi vaikų ir myli juos. Kaip kad marčioms garbė yra susilaukti pirmojo kūdikio-berniuko, taip ir *laumiukai* yra vyriškos lyties vaikai, tuo skirdamiesi nuo *raganų* vaikų – mergaičių. Tačiau laumiukai nėra jų „tikri", jų pačių pagimdyti vaikai, o iš šiaudų ryšelio išaugę pamėklės, kitaip sakant, „išvirkšti vaikai". Iš čia ir jų noras įsigyti tikrų vaikų, apmainant naujagimius su savo laumyčiais, viliantis tuo būdu užbaigti savo *amžiną martavimą*.

Šalia šių dviejų „gyvenimo stiliaus" atitikmenų, kurie atrodo kaip esminiai laumių elgsenos bruožai, galima rasti ir daugiau panašumų: laumių pamėgimą lankytis su dovanomis vestuvėse, jų domėjimąsi avimis ir t.t. Jų ieškojimas tačiau nebeįeina į šio rašinio temą.

Bandymas interpretuoti *laumes* kaip marčias nė kiek nesumažina jų mitinio, dieviško charakterio: laumės neabejotinai yra su vandeniu surištos būtybės, greičiausia priklausančios lunarinio sakralumo sferai. Nei jų, nei kitų, aukštesnio rango dievų šlovės

nepažeidžia aiškinimas, kad žmonės, norėdami suprasti dieviškąjį pasaulį, taiko jam visuomeninių struktūrų ir institucijų modelius: šalia šeimos struktūros kone universalaus taikymo martavimo institucija gali būti naudojama kaip vienas iš mitinio pasaulio organizacijos principų.

Pastabos ir nuorodos

[1] J. Lasicius, *De Diis Samagitarum*, p. 41.
[2] B. Savukynas, „Dievai ir jų vardai", in *Kultūros barai*, 1970, 6, p. 169–173.
[3] *Lietuvių etnografijos bruožai*, 143.
[4] Daina, cituojama in *Lietuvių tautosakos apybraiža*, 138.
[5] *Liet. taut.*, V, 532.
[6] *Liet. taut.*, V, 533.
[7] *Liet. taut.*, V, 532. Plg. K. Būga, *RR*, II, 307: *siūti* „korius dirbti"; *bitys siūva* „die Bienen tragen".
[8] *Liet. taut.*, V, 532.
[9] M. Détienne, „L'Orphée au miel", in *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, XII, 1971, p. 13.
[10] *Ibid.*, p. 14.
[11] Taip motinėlę apibūdina S. Daukantas (*LKŽ*).
[12] *Liet. etnogr. br.*, 437–438: čia turima galvoje, žinoma, *Lietuvos Statutas*. Tokia pat moters-šeimininkės rolė būdinga ir senovės graikų visuomenei.
[13] Taip bent sako, pagal J. Petrulį (*Merkinė*, 159), senosios kartos moterys.
[14] J. Petrulis, *Dubingiai*, 136.
[15] J. Petrulis, *Merkinė*, 159.
[16] *Dubingiai*, 137–138. Šį faktą patvirtino po mūsų paskaitos Čikagoje 1977 m. gruodžio mėn. iš visai kito Lietuvos kampo – nuo Pasvalio – kilęs Br. Nainys.
[17] *Dubingiai*, 137–138.
[18] Plg. J. Petrulis, *Merkinė*, 159: „Sėbrinai (t.y. bičiuliai) – giminės nuo bičių."
[19] J. Petrulis, *Dubingiai*, 137–138.
[20] M. Détienne, „L'Orphée au miel", p. 13.
[21] M. Détienne, „L'Orphée au miel", p. 12.
[22] *Dubingiai*, 137.
[23] *Liet. etnogr. br.*, 145.
[24] *Merkinė*, 158.
[25] *Merkinė*, 159.
[26] *Dubingiai*, 136.
[27] *Dubingiai*, 136.
[28] M. Davainis-Silvestraitis, *op. cit.*, 278.
[29] *Merkinė*, 159.
[30] *Mažoji lietuviškoji tarybinė enciklopedija* (bičiulystė).
[31] *Dubingiai*, 135.
[32] *LKŽ* (Er).
[33] *Maž. tar. encikl.*
[34] B. Kerbelytė, *Kai milžinai gyveno*, Vilnius, 1969, p. 18–19.

[35] Visi šie žodžiai randami *LKŽ*. Didžioji *Lietuvių enciklopedija* pastebi, kad *bandininkas* paliudytas XVI a. pradžioje. Šios žodžių šeimos distribucija apgaubia visą Lietuvą: užtat ir Kupiškio apylinkėse užregistruoti etnografiniai faktai yra senovės liekanos, o ne lokalinio pobūdžio reiškiniai.
[36] Plg., pvz., germ. *band*, kuris, tarp kitko, davė ir itališkus *banditus*, ir sen. pranc. kl. *ban* „visi vieno viešpaties vasalai".
[37] Pagal J. Petrulį, bitės spiesdamos nulekia iki 40 km tolio.
[38] K. Jablonskis, *Lietuviški žodžiai...*, p. 2, cituojama in J. Jurginis, *De Diis*, p. 73.
[39] B. Buračas, *Kupiškėnų Sekminės*, in *Taut. darb.*, III, 104–105.
[40] Žr. *Krikštai*, p. 314.
[41] B. Buračas, *op. cit.*, III, 105–106.
[42] Cituojamas J. Jurginio komentaruose in *De Diis*, p. 72.
[43] Ziedonis Ligers, *Ethnographie Lettonne*, Picard, 1954, I, 507.
[44] Milda Skeirytė, „Audimas", in *Kernavė*, 179–180.
[45] Praetorius, cituojamas in *Svotbinė rėda*, in A. Juška, *Liet. svotbinės dainos*, II, 572, pastabos.
[46] *Svotbinė rėda*, in *op. cit.*, II, 583, pastabose (Marcinkonys).
[47] *Svotbinė rėda*, in *op. cit.*, II, 586, pastabose.
[48] Z. Ligers, *op. cit.*, I, 508.
[49] II, 632.
[50] *Liet. taut.*, V, 907.
[51] J. Basanavičius, *Liet. pas. yvairios*, II, 326.
[52] LMD I 849 (1). Plg. taip pat J. Basanavičius, *Liet. pas. yv.*, IV, p. 84 ir p. 86.
[53] A. Juška, *Liet. svotbinės dainos*, Petropylė, 1883, faksimilė, p. 347.
[54] *Būdas*, 42.
[55] *Svotbinė rėda*, in *op. cit.*, II, 343.
[56] Žr. supra p. 133.
[57] *Svotbinė rėda*, in *op. cit.*, II, 587, pastabos.
[58] M. Davainis-Silvestraitis, *op. cit.*, 210.
[59] *Taut. darb.*, I, 206.
[60] *Svotbinė rėda*, in *op. cit.*, II, 293.
[61] E. Gisevius, in *Lietuvininkai*, 146 čia pat pažymi, kad „Šis paprotys dabar betgi yra jau visai išnykęs, nes moterys gali ryšėti muturu ne tik po gimdymo, o ir tuojau po vestuvių". Ir iš tiesų etnografiniai XIX a. tekstai dažniausiai maišo arba visai nebeskiria *nuometo* nuo *muturo*.
[62] M. Détienne, „L'Orphée au miel", 16. Graikiškiems žodžiams paliekame konvencinę prancūzišką rašyseną.
[63] *Taut. darb.*, III, 34–35. Plg. taip pat E. Gisevius in *Lietuvininkai*, 160 ir O. Glagau, *ibid.*, 247. *Nuotaka* čia tik vertėjo vartojamas žodis. „Lietuviškose vestuvėse" (in *Lietuvininkai*, 192) vartojamas išsireiškimas *nuotakos sriuba* yra tik gėrimo pavadinimo subanalinimas. Plg. *Bobasuppe*, valgoma per *gabjaują*, infra p. 297, *Jagaubis*.
[64] *Taut. darb.*, VII, 145 (Klaipėdos kr.).
[65] *Taut. darb.*, III, 34–35.
[66] Šio apeiginio gėrimo degradaciją galima atpažinti „Lietuviškų vestuvių" (žr. pastaba 63) aprašyme, kur „degtinės su cukrumi ir vyšnių sultimis" mišinys, vadinamas „sriuba", dalies svečių semiamas iš lėkščių šaukštais, o kitos dalies – geriamas iš stiklų.
[67] *Liet. taut.*, I, 266.
[68] *Taut. darb.*, VII, 145.
[69] E. Gisevius, *op. cit.*, 145–146.
[70] J. Petrulis, *Dubingiai*, 140.
[71] J. Petrulis, *Merkinė*, 162–163.

[72] *Maž. liet. tar. encikl.*, II, 283.
[73] S. Skrodenis, in *Merkinė*, 310.
[74] *Liet. taut.*, I, 225–228.
[75] C. Cappeller in *Lietuvininkai*, 375–376.
[76] „Dzūkų lalauninkai", in *Taut. darb.*, III, 94–98.
[77] Žr. *Laima*, p. 192.
[78] Plg. mūsų *La mythologie comparée*, in *Du sens*, 1970, 117–134, kur nagrinėjamas G. Dumézilio indoeuropiečių mitologijos aprašymas ir jo metodai.
[79] Plg. *Taut. darb.*, III, 101–104.
[80] J. Lasicius, *op. cit.*, 31. Tas pats paprotys užrašytas Marcinkonyse (LTR 4556/176 in *Svotbinė rėda, op. cit.*, II, 581, pastabos), kur jau *abiejų* jaunavedžių lūpos patepamos medumi. Tai aiški jau nebesuprantamo, bet dar išsilaikiusio ritualo degradacija.
[81] *Svotbinė rėda, op. cit.*, II, 345.
[82] Praetorius, VIII, § 37, 38 cituojamas in *Svotbinė rėda, op. cit.*, II, 586, pastabos.
[83] M. Détienne, *Les Jardins d'Adonis*, 1972, p. 155: pasninkas tenai lydimas ir seksualinės abstinencijos.
[84] M. Détienne, „L'Orphée au miel", 17.
[85] A. Juška, *op. cit.*, II, 338.
[86] *Būdas*, 145. Latvijoje užrašyta panaši baudimo procedūra: nusikaltėlis būdavo nuogas pririšamas prie medžio, kuriame buvo avilys; atidarius jo pilvą ties bamba, ištraukus visas žarnas ir jas apvyniojus aplink medį, jis būdavo paliekamas tenai numirti. Z. Ligers, *op. cit.*, I, 480.
[87] Plg. infra p. 329. Ši dievų pora nagrinėjama atskiroje, jiems skirtoje, studijoje.

Ketvirtas skyrius

DIEVAI IR ŠVENTĖS

VULCANUS JAGAUBIS*

Ugnis szwenta, Feuer-Gott.[1]

I. DIEVŲ DARBAI IR JŲ ŠVENTĖS

XIX a. pabaigoje ir XX a. pradžioje iškilusi reakcija prieš romantizmą mitologijos srityje pasireiškė išsamiu „dievų sąrašų" patikrinimu, „tikrų", istoriškai paliudytų, pakankamai dažnai paminėtų dievų ieškojimu ir jiems oficialių metrikų sudarymu. Baliui, vadovavusiam šiai „valymo" kampanijai lietuvių religijos srityje, pavyko dievų inventorių sumažinti iki keliolikos rimtų – bet, deja, jokios religinės visumos nesudarančių – vardų.[2]

Šiuo metu mitologijos tyrinėjimuose besireiškiančios tendencijos veikia šiuo atžvilgiu visai priešinga kryptimi. Toli gražu neatmesdami filologijos išdirbtų metodų nei istorijos šaltinių patikimumo kriterijų, šių dienų mitologai visų pirma bando suprasti globalinę vienos kurios religijos struktūrą ir reikšmę, bandydami nustatyti dievų vietą ir jų reikalingumą atskirose sakralinėse konsteliacijose, jų ankstesnius ar vėlesnius paminėjimus istoriniuose tekstuose, jų vardų fonetinius atitikmenis laikydami antros eilės rūpesčiais. Šioje perspektyvoje, pavyzdžiui, dievų vardai, jų dažnai konvencionaliai besikartojantys atributai turi mažiau svarbos negu jų veiklos sferų, jų funkcijų, o drauge ir jiems skirto kulto ir su juo surištų apeigų nustatymas.

* Ši studija pirmą kartą išspausdinta *Metmenyse*, Nr. 32.

Viena iš aktualių šių dienų lietuvių mitologijos užduočių galima laikyti *naują* kalendorinių švenčių ir su jomis surištų papročių ir apeigų aprašymų *perskaitymą*. Medžiagos šioje srityje surinkta palyginant nemažai, ir Balys ir vėl čia užima savo asmeniška veikla ir organizaciniu darbu vadovaujančią, neginčijamą vietą. Tačiau „skaityti" lotynų kalboje etimologiškai reiškia „atrinkti", o atrinkimas priklauso visų pirma nuo to, ko renkant ieškoma.

Kalendorinės šventės, kaip žinoma, surištos su gamtos sezonų kaita, o agrarinėse visuomenėse – ir su žmonių ūkio darbais ir rūpesčiais. Šie darbai, besikartojantys metai po metų, turėjo būti atliekami pagal numatytas taisykles ir nuostatus, jie turėjo būti palaiminti, globojami, jų pasisekimas buvo proga dievams už jį padėkoti ir patiems pasidžiaugti. Tad amžinai grįžtančio darbų ir švenčių ciklo negalima atskirti nuo religijos: dievai juose dalyvauja nė kiek ne mažiau negu žmonės. Ritai ir mitai, liturgija ir teologija yra neatskiriami dalykai.

Atskirų visuomenių religingumo laipsnis nėra vienodas, net ir pavieniai individai, dalyvaudami apeigose, jas daugiau ar mažiau išgyvena ar supranta. Tai tuo labiau tinka tokiai lietuvių religijai, kuri nuo XV iki XIX amžių – laikotarpis, kurį kaip tik aprėpia istoriniai šaltiniai ir etnografiniai duomenys – išgyveno nuolatinį, nors ir palyginti lėtą degradacijos procesą. Mitologas čia turi elgtis kaip archeologas ir į XIX amžiaus užrašytą vaikų žaidimą ar suaugusiųjų daromus tradicinius pokštus-vaidinimus žiūrėti kaip į religinio gyvenimo liekanas ir bandyti atstatyti jų originalias formas ir turėtą prasmę.

Užtat čia pasiūlomas naujas *skaitymas*, kurio pagalba bandoma atstatyti vieno lietuvių ugnies dievo senoviška figūra, surišant jį su kalendorinių ir darbo švenčių papročiais, dažnai degraduotomis formomis išlaikiusiais tam dievui skirto kulto pagrindinius elementus, tėra nemaža dalimi tiktai Balio, jo bendradarbių ir mokinių surinktos medžiagos kiek kitoks sudėstymas. Jam šia proga reikia tad pareikšti padėką ir pripažinimą.

II. GABJAUJIS IR GABJAUJA

1. *Dievo vardo problema*

Savo *Lietuvių liaudies pasaulėjautos*[3] viename poskyryje, pašvęstame ugnies garbinimo klausimams, Balys, plačiau aprašęs šeimos židinio globėjos *Gabijos* kultą, vienu paragrafu kondensuotai išdėsto visą su dievu *Gabjauju* surištą problematiką. Štai jinai:

(1) Dievas *Gabjáujis*, „deus horreorum", t.y. „sandėlių ir svirnų dievas", pirmą kartą paminėtas Teofilio Schultzo lietuviškoje gramatikoje (1673 m.).

(2) Kituose šaltiniuose minima *Gabjáuja*, pirmą kartą paliudyta Praetorijaus (XVII a.).

(3) Šalia šių dviejų formų neką vėliau užregistruotas ir ugnies dievas *Jagaubis* (J. Brodowski, 1713–1744, ir Ruigio žodynas, 1747).

Kol kas atidėdami šio dievo (1 ir 2) vyriškosios ar moteriškosios lyties klausimą, sutikime visų pirma su Būgos tvirtinimu, kad *Gabjáujis* ir *Jagaubis* yra vieno ir to paties žodžio dvi skirtingos formos, priklausančios nuo jo sudarymo būdo, taip kaip, pavyzdžiui,

$$\frac{\text{Gab-jáujis}}{\text{*Jau-gabis}} \simeq \frac{\text{kali-bóba}}{\text{bob-kalys}^{4}}$$

papildydami, kad taip padarytas sudėtinis žodis vėliau, metatezės keliu, virto iš **Jau-gabis* į *Ja-gaubis*.

Vis dėlto, nors šis aiškinimas gramatinėje plotmėje ir atrodo visai patikimas, jis palieka atvirą semantinę problemą: *Gab-jáujis* šaltiniuose apibūdinamas kaip „deus horreorum", tuo tarpu kai *Jagaubis* išverčiamas kaip *Vulcanus*, kaip *Feuer-Gott*.

2. *Volcanalia*

Neseniai pasirodžiusiame savo veikale[5] Dumézilis bando atstatyti romėnų ankstyvojo rudens šventės, vadinamos *Volcanalia*, prasmę ir ritualą. Ši šventė romėnų kalendoriuje fiksuota rugpjūčio mėn.

23 dieną, neužilgo po javų derliaus suėmimo ir suvežimo, per pačias besibaigiančios vasaros kaitras. Jos tikslas – maldyti ir permaldauti archajišką romėnų ugnies dievą *Volcanus*, kurio žinioje ir galioje buvo tuo metu kylantys gaisrai – didžiausia žemdirbių nelaimė.

Grįžę į Lietuvą, randame panašią situaciją, su tuo skirtumu tiktai, kad, klimatinėms sąlygoms esant skirtingoms, suvežtus javus mūsų valstietis turėjo saugoti ne nuo kaitros gaisrų, o nuo ankstyvo lietaus, sukraudamas juos džiovinimui į apkūrenamus pastatus. Lasicijaus (XVI a.) tekstas šia prasme išsamus: „Kadangi dėl vasaros trumpumo nupjautų javų nespėja visiškai išdžiovinti, tą darbą užbaigia pastogėse prie ugnies. (Toliau dėl teonimo neaiškumo cituoju originalą.) Tum vero precandus est illis hisce verbis Gabie deus: *Gabie deuaite pokielki garunuleski kibixstu. Flammam inquit eleua, at ne demittas scintillas.*"[6] Malda, kurios ištrauka čia lietuviškai paduota, kreipiamasi į dievą (ar dievaitę?) *Gabiją* prašant, kad jis (ar ji) „pakeltų garą", t.y. kad iš akmenų sukrauta krosnis garuodama didintų šilimą ir kad „neleistų kibirkščių", kurios galėtų uždegti jaujoje išklotus javus.

Šis tekstas, nors ir vėl iškelia dievystės lyties klausimą, yra tikslus ir aiškus, pagal jį galima nustatyti: (a) kad dievas (ar deivė), į kurį kreipiamasi, yra *ugnies dievas*, keliantis gaisrus, (b) kad jo gyvenvietė – *jauja* ir būtent – jos krosnis ir (c) kad į jį meldžiamasi rudenį, po derliaus suėmimo.

Kiti tekstai, jam neprieštaraudami, papildo mūsų žinias apie šio ugnies dievo kultą. Pagal Praetorijų[7], *Gabjauja* garbinama kūlės pabaigtuvėse, kurios irgi vadinamos, jau vėlesniuose šaltiniuose, *gabjáuja* (Viduklė, J. Jablonskis, M. Miežinis) arba *gabjaujis* (A. Juška).[8]

3. *Gabjauja*

Gabjauja – tai religinė ceremonija, lydima ritualinės puotos, tai greičiausia religinė kaimo bendruomenės šventė, atitinkanti romėniškas *Volcanalia*, pamažu pavirtusi, senovės tikėjimui degraduojantis, pabaigtuvių vaišėmis ir religinės prasmės nebetekusiais papročiais ir žaidimais. Jos bent dalimi atstatymas nėra sunkus:

Praetorijaus dar religinę prasmę išsaugojusį aprašymą galima papildyti jam neprieštaraujančiais folkloriniais duomenimis.

Pagal Praetorijų, *Gabjaujos* garbei tą dieną buvo aukojamas gaidys, o šeimininkas, pakėlęs alaus kaušelį, kalbėdavęs: „Viešpatie dieve, Gabjauja, mes tau padėkavojam, jog galėjom tavo šitas geras dovanas gerai išdirbti."[9] Šis maldos tekstas patvirtina jau Lasicijaus aprašytus *Gabjaujo* santykius su žmonėmis ir jo veiklos sferą: bendruomenė, anksčiau prašiusi, kad jis sulaikytų savo kibirkštis ir padėtų džiovinti javus, dabar dėkoja jam, kad galėjo netrukdoma juos „gerai išdirbti". Žemės vaisiai, kurių panaudojimas priklauso nuo *Gabjaujo* malonės, tampa tuo pačiu lyg ir jo paties žmonėms skirta „gera dovana".

Gabjaujos šventė, apibendrinant turimus – nepilnus – duomenis, susideda iš kelių autonomiškų elementų:

(1) gaidžio aukos,

(2) vaišių, susidedančių iš augalinių patiekalų, be mėsos,

(3) Kuršio nešimo,

(4) jaunimo linksminimosi: šokių ir žaidimų, bendrų visoms šios rūšies šventėms.

3-1. Gaidžio auka

Praetorijaus užrašytas gaidžio aukojimas patvirtinamas ir kitų šaltinių, o visų pirma – Antano Juškos, kuris savo žodyne duoda sekantį pavyzdį: *„Ant gabjaujo mušma deiviui gaidį,* kurį laikėme jaujoj, klojime."[10] Balys patvirtina šį privalomą gaidžio pjovimą papildomomis žiniomis iš visai kito krašto – Žiežmarių, kartu cituodamas ir Donelaičio pabaigtuvių aprašyme minimą dainą, kurioje „Laurienė su Pakuliene garbino gaidį"[11]. Taigi į gaidžio auką reikia žiūrėti kaip į galutinai nustatytą religinį faktą.

Pažymėtina ta proga ir gaidžio rolė pačios kūlės metu: pagal Jušką, jis laikomas „jaujoj, klojime", jis būna „iššertas prie vėtymo"[12]. Taigi gaidys nėra tik banalus deiviui skirtos aukos objektas, jis kartu yra lyg ir *Gabjaujo* metonimas, jo laikinis įsikūnijimas: jis prižiūrimas kūlės metu, jam skiriami per vėtymą nusibarstę grūdai. Neužmirština ir tai, kad gaidžiui visoje Lietuvoje, kad ir

juokais, priskiriamos tos pačios funkcijos kaip ir Gabjaujui: „kad tu sudegtum!" – šaukia išgąsdintas ar supykintas gaidys, – arba bent taip jo riksmą išaiškina, pagal garsų pamėgdžiojimą[13], jo besiklausą žmonės.

Juška cituoja ir kitą gaidžio mušimo paprotį, kurio religinė prasmė žmonėms greičiausiai jau nebebuvo suprantama: „Ant gabjaujo, t.y. ant baigtuvių kūlės, muš gaidį, iššertą prie vėtymo, pakišę po puodu; kad užmuš, gerai, o kad išbėgs, sukūlus puodą, tai gaidžio čestis, ir paliks gyvas."[14] Gaidžio, kaip ugnies dievo metonimo, rolė čia gana aiški: Gabjaujis yra „apgaubtos" ugnies dievas, ir gaidžio gaubimas su puodu ir vaizduoja ugnies ramią būseną kūlės metu; jai pasibaigus, gaidys-ugnis išvaduojami, nes jų globos ir santūrumo jau nebereikia (plg. Kuršio nešimą).

Užmuštas gaidys konsekruojamas Gabjaujui ritualiniu alaus kaušelio išgėrimu ir į deivį nukreipta malda. Praetorijaus žiniomis, aukojamas gaidys turi būti juodas arba baltas ir jo mėsą ritualinės puotos metu valgo *vieni vyrai*.[15]

3-2. Vaišės

Nekalbant apie *alų*, kuris, kaip žinoma, yra apeiginis gėralas, pabaigtuvių vaišės būdingos tuo, kad jų metu patiekiami tik augaliniai, iš javų gaminti valgiai, visai nevartojant mėsos. Jei Gabjaujui dėkojama už leidimą „gerai išdirbti" javus, jo garbei rengiamose vaišėse naudojamos jo „dovanos". Šis išaiškinimas, nors jis padeda suprasti, kaip Gabjaujis, būdamas ugnies dievas, gali tuo pat metu būti ir javų sandėlių globėju, nėra visiškai patenkinamas. Neužmirština, kad kūlė yra paskutinis javais rūpinimosi proceso etapas ir kaip tokia jinai yra surišta su javų cikliniu gyvenimu ir juos globojančiomis dievybėmis. Užtat ir Balio nurodymas, kad Rytprūsių lietuviai gabjaujos proga kepdavo moteriškės pavidalo pyragą, šaltiniuose vadinamą „Bobasuppe"[16], visiškai atitinka ūkininko religingumo schemą: Gabjaujos šventės proga buvo kartu atsidėkojama Gabjaujui ir komunikuojama su javų dievybe, į folklorą išvirtusios religijos studijoje vadinama *Rugių Boba*, parnešama namo, rugiapjūtei pasibaigus, paskutiniame javų pėde.

Šios *Rugių Bobos* dalyvavimą gabjaujoje atspindi greičiausiai ir šis jau nusakralinto papročio aprašymas: „Kai kuriose Lietuvos vietose, baigiant kulti, šeimininkė, paruošusi vaišes, stengdavosi nepastebėta įmesti į šalinę ar ant grendymo samtį. Pavykus ji galėjo talkininkų nebevaišinti, nepavykus būdavo talkininkų *surišama į šiaudų kūlį* ir išsipirkti tegalėjo, pažadėjusi prie pabaigtuvių vaišių dar alaus bačką."[17] Aišku, kad šis miniatiūrinis spektaklis visiems iš anksto buvo žinomas, kad talkininkų nepavaišinti buvo neįmanoma; todėl ir į šiaudų kūlį įrišta šeimininkė atstovauja ne kam kitam, o tik tai pačiai *Javų Dvasiai*, žmonėms žadančiai iš žemės vaisių daromo alaus.

Pažymėtina, kad šios vegetarinės vaišės, šis pagoniškas „pasninkas", kalendorinių švenčių cikle pasikartoja pavasariui prasidedant, *Garnio šventės* (kovo 25 d.) metu, kur irgi valgomi tik iš įvairių javų pagaminti patiekalai.[18] Tai visai atitinka Dumézilio išryškintą ir agrarinės religijos šventėms pritaikytą principą, pagal kurį to paties tipo ar tai pačiai dievybei skirtos šventės pasikartoja metų cikle. Javų iškūlimo ir „naudos" žiemai parengimo šventę, kaip ir romėnuose, atliepia kita, javų aruodų „atidarymo", sėklos apžiūrėjimo ir sėjai atrinkimo šventė – Garnio diena.[19]

Jei pasirinkta hipotezė teisinga, tai jinai turėtų tikti ir ugnies dievo Jagaubio atveju: norint ją patikrinti, reikia tad žiūrėti, ar Gabjaujo figūra neiškyla iš naujo pavasarėjant, užimdama jai iš anksto numatytą poziciją. Tokia proga galėtų pasitaikyti, pavyzdžiui, Užgavėnių metu, kurios, krikščionybės įtakoje tapusios kilnojama diena, anksčiau būdavę švenčiamos kovo mėn. antrojoje pusėje, pavasario ekvinokcijos laiku[20], taigi lyg tyčia kone tuo pat metu kaip ir dabar jau išnykusi Garnio šventė. Prie šio klausimo reiks grįžti kiek vėliau.

3-3. Kuršio nešimas

Kur̃šis ar *Kur̃šas* yra, kaip žinoma, „iš šiaudų padaryta ir žmogaus drabužiais aprengta baidyklė", nešama pas atsilikusius kaimynus ir jiems numetama „per mynes ar kūlės talkininkams pagąsdinti ir pajuokti; talkininkai stengiasi sugauti metėjus ir pristatyti prie

darbo“[21]. Kaip ir šeimininkės įrišime į šiaudų kūlį, taip ir šitame paprotyje galima matyti iš anksto surežisuotą spektaklį, bet drauge ir religinio ritualo degraduotą formą. Ką tik buvome pastebėję, kad gaidys, prižiūrimas ir šeriamas kūlės metu, jai pasibaigus, gali būti paleidžiamas gyvas ir laisvas, nes jo globa javams jau nebereikalinga. Galima tad lengvai įsivaizduoti senovines apeigas, kurių metu Gabjaujo statula, procesijos lydima, buvo išnešama ir perduodama jo globos dar reikalingiems kaimynams.

3-4. Kelios pastabos

Ligšiolinis aprašymas tautosakos specialistui nieko ypatingai naujo neatneša. Juo norėta visų pirma sistemingai išdėstyti turimus etnografijos duomenis, kiek tampriau surišant pačią dievybę su jai skirtu kultu, tuo pačiu netiesiogiai pasisakant prieš tradicinį tautosakos traktavimo būdą, pagal kurį dievų sąrašų sudarinėjimas laikomas skirtinga užduotimi nuo „papročių“ ir „tikėjimų“ aprašymų. Atsižiūrint į Dumézilio romėniškų agrarinių švenčių nagrinėjimo pavyzdžius, norėta ne tiek atkreipti dėmesį į *Jagaubio* ir *Volcanus* sugretinimo galimybes – nors šis paralelizmas ir yra mitologiškai įdomus – kiek pabrėžti lietuvių religijos kalendorinių švenčių problemos svarbą. Šiomis šventėmis paprastai nemažai domimasi tol, kol jos atitinka krikščioniškąjį kalendorių, nors ir žinoma, kad šio kalendoriaus šventės – Užgavėnės, Velykos, Jurginės, Joninės ir t.t. – yra tik senovės religinių švenčių gana paviršutiniški apdangalai ir amalgamos. Tačiau, įžengus į vasarą ir artinantis rudeniop, šventės pavirsta į „pabaigtuves“ ir paprastai traktuojamos kaip žemės darbų ciklo priedėliai. Romėnų archajiško kalendoriaus pavyzdys greičiau leidžia manyti, kad pabaigtuvių suindividualėjimas, jų šventimas pas kiekvieną ūkininką atskirai yra tiktai religinės degradacijos ir kaimo bendruomenės sukrikščionėjimo pasėka, kad mūsų aprašyta *gabjauja* galėjo senovėje būti visos bendruomenės šventė, švenčiama drauge ir pastovia, iš anksto numatyta data.

III. GAWENIS

1. Antrasis jaujos gyventojas

Keista, iš pirmo žvilgsnio, surasti visai kitu metų laiku – pavasarėjant, per gavėnią – antrą mitologinę būtybę, gyvenančią, rodos, vienam *Gabjaujui* skirtoje rezidencijoje – *jaujoje*[22]: turiu galvoje *Gavėną* (Kupiškyje: *Gavanas*, Anykščiuose: *Gawenis*, Kossarzewski). Dar nuostabiau atrodo radus, kad Gavėnas, kiek galima spręsti, prie krosnies gyvenanti dvasia: apie juodą nešvarų žmogų sakoma „tai tikras gavėnas" (Gudžiūnai, Kėdainių raj.), „visas išsipaišinęs, juodas kaip gavėnas" (Pagiriai, Kėdainių raj.). Jis taip pat tampriai surištas su ugnimi ir jos skleidžiama šviesa: „Gavėnas akis gadina", sakoma Utenoje, kalbant apie saulės atspindį nuo veidrodžio; „Gavėnas peilį galanda", sakoma Dusetose, kai kas dažnai veidrodžiu švytuoja.[23] Pagal Kossarzewskį, *Gawenas*, žmonių laikomas „dvasia ar genijumi", pavasarį apie antrą ar trečią valandą po pietų ima pro langą švytėti (autorius racionalizuodamas paaiškina, kad tai iš tiesų vandens lašelio ar ledo žvakutės atspindys).[24]

Turime tad reikalo su mitine būtybe, priklausančia ugnies dievybių sferai, savo gyvenviete pasirinkusia jaują ir sukeliančia žmonių dėmesį gavėnios metu. Nelyginant *Gabjauja*, kurios vardą galima skaityti Praetorijaus sudarytų dievų, vadinamų „Namiszki Diewai", sąraše:

Žempatis, Žemyna, Laumelė, Gabjauja, Giltinė, Drebkulys, Bangpūtis, Aitvaras ir *kaukučiai*.[25]

Gavėnas pasirodo panašiame ir skirtingame, dviem šimtais metų vėliau Kossarzewskio sudarytame „Bóstwa domowe Litwinów" sąraše:

„*Jargutalis* v. Jurgutalis, *Giltine, Laume, Galgis, Kukolis, Bubas, Baužis, Babauže, Gawenis*."[26]

2. Užgavėnių Gavėnas

Užgavėnių papročių aprašymas neįeina į šios studijos rėmus. Tai ir labai komplikuota problema: atrodo, kad krikščionybė, įvesdama kilnojamą pasninko laikotarpį – o tuo pačiu ir to pasninko

pradžią atžyminčią dieną – sutraukė į vieną suraizgytą papročių ir tikėjimų kamuolį visą eilę švenčių ir apeigų, susijusių su dviem pagrindiniais senovės švenčių poliais: su naujų metų arba *krikštų* ciklu ir su pavasario pradžios, t.y. kovo ekvinokcijų, ansambliu.

Iš stambios Užgavėnių bylos bandysime tad išskirti vien tik dokumentus, liečiančius Gavėno pasirodymą ir jo veiklą.

2-1. Gavano vorymas

Vienas iš labiausiai akį patraukiančių Užgavėnių papročių – tai Kupiškio apylinkėse ilgai išsilaikęs „Gavano vorymo" ceremonialas. „Vienas vyras apsirengia kokiu prastu sijonu, ant galvos užsideda sietą, išsisuodina veidą ir eina palei kiemus, kiti su vytimis jį varo", – pasakoja Balys.[27] Šiai procesijai būdinga tai, kad Gavėnas, nors ir „varomas", nėra mušamas: jo palydovų vytys, atvirkščiai, tarnauja Gavėną apginti nuo užpuolikų, norinčių jį vandeniu aplaistyti. Šį žaidimu virtusį ritualą reikia tad suprasti kaip iškilmingą Gavėno išlydėjimą, o ne kaip jo išvarymą.

Antroji ritualo pusė ne mažiau ryški: „Perėjus per visą kaimą, Gavėnas nusirengia, lieka tik paišinas, tada jį perveža rogelėmis per visą kaimą: *jis jau sėdi, kiti tempia rogeles*. Išvežę galan kaimo išverčia."[28] Kitur, Mičionyse, užrašytas Gavėno išlydėjimo variantas jo išvertimo nemini, o kalba apie jo nuvežimą „kitan uličian"[29].

Kitur Lietuvoje Gavėno vietoje vežiojama „iš šiaudų padaryta baidyklė", vadinama *Lašinsku* (Čekiškė, Kauno raj.); posakis „Lašinską ginti" perkelta prasme reiškia „per Užgavėnes vykti į svečius" (Barstyčiai, Skuodo raj.); Akmenėje sakoma, kad „nuo Pelenės Lašinskis į *Kuršą* išvažiuoja"[30]. Šios citatos rodo, kad Gavėno išvežimas nėra lokalizuotas, kupiškėniškas paprotys, o visoje Lietuvoje – tiek Aukštaičiuose, tiek ir Žemaičiuose – sutinkamas ritualas.

Panašiai kaip paskutinę jaują iškūlus iš kiemo išnešamas *Kuršis*, žiemai baigiantis iš kaimo iškilmingai, su palyda, išprašomas *Gavėnas*, išverčiant jį kaimo galugalėje, nuvežant į gretimą kaimą, su viltimi, kad jis pats šiems metams išvyks į „netikėlių" žemę, į *Kuršą*. Tai mitologijoje dažnai sutinkamas ritualas, kurį geriausiai gal iliustruoja Afrikos tautų „medžioklės šokis": šokio

būdu atlikta medžioklė yra autentiška jos, kaip mitinės realybės, forma, o „tikroji", ją sekanti medžioklė yra tiktai jau atlikto veiksmo atkartojimas.

2-2. Gavėno kova su Mėsinu

Kitas Gavėno pasirodymo momentas – tai jo kova *klojime ant žardų*, vykstanti ištisą valandą vidurnaktyje iš Užgavėnių į Peleniją: dvikova baigiasi Gavėno pergale, kuris nustumia Mėsiną nuo žardų (Kvetkai).[31]

Ši dvikova plačiai žinoma Lietuvoje, nors jos protagonistų vardai ir keičiasi kiek: vienas iš kovotojų – *Kanapinis, Kanapius, Kanapinskas, Kanapickas*, o jo priešas – *Lašininis, Lašinius, Lašinskas, Kumpickas*[32] ar jau minėtas *Mėsinas*. Krikščionybės rolė vardų parinkime aiški: gavėnios pasninke vartojamas kanapių aliejus, jo metu draudžiami lašiniai ir iš viso mėsa. Gavėnios pradžia tad reiškia *Kanapinio* pergalę ir *Lašininio* pralaimėjimą arba bent laikinį jo atitolinimą.

Tačiau šioje aiškioje krikščioniškoje schemoje darosi visai neaiškus *Gavėno* vaidmuo. Arba *Gavėnas* yra su gavėnia surišta, jos metu jaujoje gyvenanti, jai atstovaujanti mitinė būtybė ir tada reikia jį tapdinti su *Kanapiniu*, laiminčiu kovą ir liekančiu viešpatauti gavėnios laike: taip bent išaiškintinas Balio patiektas Kvetkų aprašymas. Arba *Gavėnas* yra iškilmingai išvaromas per Užgavėnes ir tada jis *Lašinsko*, išvykstančio į Kuršą, sinonimas: tačiau tuo atveju *Gavėnas* ne tik nevaldo gavėnios, jo vardas, reikia manyti, tik atsitiktinai, dėl chronologiško gavėnios ir pagonių dievaičiui pasireikšti skirtos šventės sutapimo, yra išvirtęs į *Gavėną*.

Balys, ten pat aprašydamas Lašinskio ir Kanapinskio kovą, nurodo, kad ji vyksta *klėtyje*, o ne klojime ar jaujoje. Atrodytų tada, kad į šią kovą Gavėnas maišomas be reikalo, dėl to nelemto jo vardo panašumo su gavėnia. Žinome *linų* pratęsimo svarbą Užgavėnių apeigose: *Kanapinis* lengvai galėtų rasti šių apeigų nekrikščioniškoje versijoje sau vietą kaip *Vaižganto*, linų ir kanapių dievo, atstovas. O *Lašinius*, ginklų vietoje naudojąs lašinių paltis, kumpius ir skilandžius, tiesiogiai primena *kiaulės galvą* (ar bent jos ausis) ir *uodegą*, puošiančius ritualinį Užgavėnių patiekalą – *šiupinį*. Tad

Lašinius greičiausiai atstovauja kitai mitinei būtybei, kurios įtakos sferoje randasi iš kiaulienos gaminami maisto produktai, pagrindinis ūkininkui žiemą praleisti padedąs valgis.

2-3. Gavėnas virsta per galvą

Gavėno pasireiškimas Pusiaugavėnyje atrodo daug svarbesnis negu jo hipotetiška dvikova su *Mėsinu*.

Nežiūrint gavėniai deramos rimties, Pusiaugavėnis – greičiau linksma, pagoniška šventė: „Kaimo berniokai išsitraukia iš pastogės senas medines ekėčias, padaro iš jų Gavėnui vežimą. Pasodinę juokingą Gavėno pamėklę ant ekėčių į rogutes, veža pavasarėjančia kaimo gatve. Privažiavę griovį su vandeniu ar gilią pusnį, išverčia ten vargšą Gavėną, bet ir vėl jį vežiman įsisodina, veža tai vienan, tai kitan kaimo galan, linksmai šūkaudami: ‚Ulia, ulia, Gavėnas pervirto per galvą!"[33] Šios Gavėno vežiojimo apeigos, kaip matome, jau nebeturi tikslo jo išvaryti, išskirti iš bendruomenės ribų: atvirkščiai, viskas daroma – ir veiksmo kartojimas tik padidina jo efektyvumą – kad Gavėnas „virstų per galvą", kad jis pasikeistų, kad jis „atsiverstų", kad likdamas tas pats ir čia pat, parodytų ir kitą, teigiamą savo veidą.

Ir iš tiesų, senų žmonių įsitikinimu, *Gavėnas* pusiaugavėnyje „kluone virsta per žardą kūlio"[34] ir ten pat palieka vaikams dovanų: „pyragaičių ir kaspinų mergaitėms; vaikams parneša lauktuvių ‚Gavėno pyrago' (Kupiškis)"[35]. Prabėgdami pastebėję *Gavėno* – kaip ir kitu atveju *Gabjaujo* – specialią atidą vyriškosios lyties asmenims, pažymėkime, kad Gavėno virtimo per galvą magiškas aktas nėra lokalinio pobūdžio reiškinys, bet, kaip ir Gavėno varymo procesija, bendrosios lietuvių religijos faktas: tam pagrįsti galima pacituoti Balio ten pat duodamą užuominą apie Viduklės apylinkėje, Žemaitijoje, per galvą besiverčiantį, jau sukrikščionintą *Silkių*.

Todėl, jei ir norėtųsi sutikti su Baliu, kuris „Gavano voryme" mato „žiemos demono" išvijimą, jo apsivertimas kūliu per žardą rodo greičiau jo vientisą, kad ir dvilypę asmenybę. Gavėnas, jaujos pabaisa, apsiverčia per galvą ir ima dalinti vaikams dovanas;

matėme, kad pavasarėjant jis pasireiškia kaip „kiškutis", kaip stiprėjančios saulės atspindys, kaip „dvasia", besišypsanti pro langą. Nelyginant *Gabjaujis*, kuris leidžia kibirkštis ir kelia gaisrus, bet kartu ir globoja džiovinamus javus, taip ir *Gavėnas* iš žiemos pabaisos gali pavirsti į pavasario pranešėją. Jo „varymas" yra tad tiktai noras pagreitinti jo „atsivertimo" procesą.

2-4. Gaidžio pasirodymas

Balio pateiktame Pusiaugavėnio aprašyme nelauktai pasirodo gaidys: „Žemaičiai sako, kad Pusiaugavėny galima be nuodėmės suvalgyti gaidį, tik reikia viskas paruošti per vieną valandą: atsinešti iš miško malkų, papjauti gaidį, jį išdoroti, išvirti ir suvalgyti."[36]

Šitoks gaidžio valgymas „be nuodėmės" rodo senoviško religinio elemento įsibrovimą į krikščionišką kontekstą. Jo pagaminimas yra tačiau padarytas neįmanomas „praktiškame" plane ir virsta „mitine" operacija, primenančia kaukų prisijaukinimo procedūrą.[37] Taip kaip kaukai šios operacijos būdu iš miškinių paverčiami į naminius, taip ir gaidys jos metu greičiausiai „atsiverčia", iš „normalaus" gaidžio pavirsdamas į mitinę būtybę, tinkančią ritualinei puotai (žr. supra p. 304). Gaidžio pasirodymas panašiame kontekste du kartu: pirmąjį kartą ryšyje su *Gabjauju*, antrąjį – su *Gavėnu*, dar labiau sugretina šias dvi ugnines būtybes.

Visame, nors ir labai kondensuotame, Užgavėnių aprašyme Balys dar du kartu prabėgamai pamini gaidį. Norint pratęsti Užgavėnių linksmybes iki po vidurnakčio, gaidys būdavo *užvožiamas duonkubiliu* tam, kad negiedotų.[38] Šis paprotys, kurio praktiškas išaiškinimas nepajėgia paslėpti mitinių motyvacijų, ir vėl primena Gabjaujos metu puodu užvožto gaidžio mušimą ir jo išlaisvinimą. Tiek vienu, tiek ir kitu atveju tai atžymi momentą, kada gaidžio – ir jo švento patrono – funkcijos ir pareigos baigiasi ir prasideda nauja jų gyvenimo fazė.

Tą pačią gaidžio funkcijų pabaigą galėtų reikšti ir *gaidžio pasturgalio* naudojimas šiupiniui virti ir eventualiai, nešant ant stalo, jam papuošti: pasturgalis čia simbolizuotų gaidžio žinioje esančio laikmečio išsibaigimą.[39] Šiupinio, kaip pagrindinio Užgavėnių

puotos valgio, reikšmė nėra dar išaiškinta – iš viso alimentariniai ir kulinariniai tyrinėjimai lietuvių mitologijos srityje, mano žiniomis, dar nėra pradėti – tačiau dviejų mėsinių šiupinio ingredientų – kiaulės ausų ir uodegos ir gaidžio pasturgalio – konkurencija įdomi tuo, kad jinai ženklina dviejų ritualų ir dviejų skirtingų sferų dievybių kultų susikryžiavimą: *žemės* dievybės[40], į kurios sferą įeina *kiaulė*, ir *ugnies* dievybės, kuriai priklauso *gaidys*.

Reikia tikėtis, kad Užgavėnių papročių bylos peržiūrėjimas ieškant papildomų gaidį liečiančių duomenų padės išryškinti ir sustiprinti mūsų siūlomas hipotezes.

IV. SINTEZĖS BEIEŠKANT

1. *Gavėnas – *Gab-ėnas*

Skaitytojui jau seniai turbūt bus paaiškėjęs vienas iš šios studijos tikslų: kiek galima daugiau sugretinti, siekiant visiško jų sutapdinimo, rudens švenčių dievą *Gabjaujį-Jagaubį* su artėjančio pavasario švenčių mitine būtybe – *Gavėnu*. Semantiniu požiūriu jų esminiai bruožai tie patys, su jais surišti ritualai ir papročiai – panašūs arba vienas kitam neprieštaraują. Istorinio datavimo plane juos skiria du šimtmečiai, laikotarpis, per kurį galutinai įsiviešpatavo krikščionybė.

Lieka tik jų vardų sugretinimo problema. Nors *Gavėnas* atrodo, iš pirmo žvilgsnio, pagal krikščioniškai slavišką *gavėnią* padarytas žodis – Kossarzewskis net siūlo jame matyti *Gawienes* vyrą[41], jo pagoniškoji kilmė ir figūra nekelia abejonių ir yra visų pripažinta. Jo tikrojo vardo klausimas yra tad antraeilis, ir niekas netrukdo *Gavėną* laikyti dievo *Gabjaujo* krikščioniškuoju pravardiniu, tuo ir užskleidžiant paskutinįjį jo bylos puslapį.

Tačiau į *Gavėną* galima žiūrėti ne tik kaip į tiesioginį darinį pagal *gavėnią*, bet ir kaip į *gavėnios* kontaminuoto autentiško dievo vardo **Gab-ėnas* iškraipymą. Turint galvoje, kad šaknis *gab-*, surišta su ugninės dievybės reikšme, ne tik įeina į sudėtinius žodžius: *Polengabia, Matergabia*[42], *Gabjauja, Jagaubis*, bet ir lengvai priima

įvairias priesagas, nėra jokių kliūčių prileisti, kad šalia moteriškosios dievybės vardų serijos

Gabija-Gabelė-Gabikė-Gabėta[43]

galėjo būti ir vyriškoji serija

**Gabis-Gabikis-*Gab-ėnas-*Gab-enis.*

Gabikio – „piktosios dvasios" prasme – forma yra paliudyta[44], **Gabėno* ar **Gabenio* formas galima atrasti deformuotame *Gavėne* (tarpubalsio *-b-* išvirtimas į *v-* yra fonetiškai dažnas reiškinys), o *Gabis* (ar Gabys) yra Lauryno Ivinskio pasiūlyta Lasicijaus minimo javų džiovinimo globėjo *Gabie* interpretacija.[45]

2. *Dievas ar deivė?*

Lieka dar viena, jau senokai vėlesniam laikui atidėta detalė: mūsų nagrinėjamos dievystės lyties klausimas. Faktai, kad egzistuoja tik vyriškoji *Jagaubio* forma, kad *Gavėnas* – koks bebūtų jo fonetiškas išaiškinimas – yra neabejotinai vyriška būtybė, kad Gabjaujos puotoje gaidį valgo vieni vyrai, kad „Gavėno pyragas" skiriamas vien berniukams ir t.t. ir t.t. – tai vis stiprūs, neginčijami argumentai, patvirtiną jo vyrišką lytį. Iš kitos pusės, visai įmanoma, kad *Gabjauja* kai kuriose Lietuvos srityse galėjo būti žmonių išsiaiškinta kaip šalia *Peleno Gabijos* esanti moteriška *Jaujos Gabija*, pridedant jai papildomų, teigiamų, globos bruožų. Tačiau tai nepakeičia vyriško *Gabjaujo* statuso. Tai vis antraeilės problemos, kurios neturi užtemdyti svarbesnio klausimo, būtent – ugnies dievybės vyriškąja forma vaizdavimosi klausimo.

Palyginamoji indoeuropiečių mitologija čia gali ateiti į pagalbą. Jau matėme, kad *Jagaubis*, savo romėniškoje interpretacijoje pavadintas *Vulkanu*, yra tiek savo prigimtimi, tiek ir iš dalies jam skirtu kultu romėnų archajiškojo *Volcanus* atitikmuo. Tačiau ne pavienių dievų atitikmenų ieškojimas svarbus, toks metodas, atvirkščiai, gali būti net pavojingas, nes atsitiktinumai dažnai maišosi su atitikmenimis. Palyginamoji mitologija svarbi tuo, kad jinai išryškina

giminingo religinio galvojimo koncepcijas, padėdama tyrinėtojui susidaryti bendro pobūdžio modelius, galinčius išaiškinti pavienės religijos problemas.

Romėnai, pavyzdžiui, turėjo dvi ugnies dievybes: *Vesta*, geroji, šeimos židinių ir viešųjų aukurų ugnis, buvo griežtai skiriama nuo *Volcanus*, naikinančios, gaisrus keliančios maldavimo – o ne meldimosi – reikalaujančios ugnies.[46] Šių dviejų dievybių priešpastatymas, kaip matome, pabrėžtas jų lyčių išskyrimu. Indijos religinė filosofija, kaip ir galima laukti, žymiai komplikuotesnė. Nesileidžiant į jos analizę, užteks mūsų reikalui tiktai iškelti jos trilypę, vertikalinę ugnies rūšių klasifikaciją, kurioje išskiriamos: žemės ugnis (mūsiškė), atmosferos ugnis (Vajaus ugnis) ir dangaus ugnis (Saulės ugnis).[47]

Panašią į Indijos klasifikaciją randame ir lietuviškame ugnies supratime: šalia *Gabijos* (žemiškosios ugnies) ir Saulės (dangiškosios, su kuria komunikuojama, pavyzdžiui, Joninių laužų pagalba) yra vieta ir *Gabjaujui* arba **Gabėnui*, atstovaujančiam baisingai atmosferos – Vėjo ≈ Vajaus karalystės – ugniai. Neužmirština, kad, Kossarzewskio tvirtinimu, *Aeolus Żmudzki* – tai „dungaus žwieris", kuris pučia, ne taip kaip graikiškasis Aeolus iš burnos, bet iš panagių: „isz panagių isz nagun, isz pirsztu galun lejd wieji"[48], gyvendamas „diebesise ant ora". Tačiau tai liečia ir mūsų ugnies dievą, nes kai „Gaweanas pejli galąd, wieja ejn isz panagiun"[49]. Vediški tekstai tad padeda mums suprasti ir mūsų **Gabėno* vėjišką prigimtį, prigretindami jį prie kito, jau kiek nagrinėto, lietuvių dievo – *Aitvaro*.[50]

Dalykai tačiau yra turbūt mažiau paprasti, negu jie iš paviršiaus atrodo: neužmirškime, kad *Gavėnas*, peilį galąsdamas, leidžia ne tik vėją iš savo panagių, bet ir šviesą, kuri atspindi saulės spindulius: atrodytų, kad su pavasariniu „apsivertimu per galvą" jis, bent iš dalies, iš *Vėjo* sferos pereina į *Saulės* sferą. Mūsų hipotezę tad reikia įrašyti į bendrąją lietuvių *ugnies* problematiką, kurios pirmuosius elementus yra jau seniai surinkęs žymus kalbininkas ir mitologas Kazimieras Būga.[51]

3. *Gabvartai*

Visi šaltiniai nurodo, kad *Gabjaujis-Gavėnas* gyvena *jaujoje*, kad *Gavėnas* per žardus virsta *klojime*, kad šeimininkė gabjaujos vaišes ruošia *kluone*. Šie ūkiškų pastatų pavadinimai literatūrinėje kalboje dar nėra nusistovėję ir keičiasi pagal tarmes. Dalis pastatų išnyko ar gerokai pasikeitė dar XIX a. pabaigoje. Skaitytojas, girdėdamas apie juos kalbant, turi dažnai klaidingą įspūdį, kad jis supranta, apie ką eina reikalas. Pravartu tad mūsų dievo rezidenciją kiek smulkiau aprašyti – šis aprašymas gali padėti išsiaiškinti keletą mitologinių detalių. Tam tikslui pasinaudosime Izidoriaus Butkevičiaus 1971 m. išleista studija *Lietuvos valstiečių gyvenvietės ir sodybos*.[52]

Kluonas arba *klojimas* (žemaitiškai: *jauja*) – tai pastatas suvežtiems iš laukų javams sudėti, džiovinti, kulti. Tokio kluono *viduje* įrengta atskira patalpa su krosnimi javams džiovinti, vadinama *jauja* (žemaitiškai: *pirtis*). *Kluonai su jauja* Lietuvoje žinomi jau bent nuo XVI a. ir išsilaikė jie iki XIX a. vidurio, t.y. iki arkliais varomų kūlimo mašinų įsigalėjimo ir iki panaikinimo baudžiavos, dėl kurios ūkininkai, eidami lažą ir turėdami dvarui atiduoti po 3–4 darbo dienas per savaitę, tegalėdavo savo laukus sudoroti dažniausiai tik lietingomis dienomis arba nakčia, tuo būdu suveždami šlapius, džiovinimo reikalingus javus. Reikia tad laikyti, kad šitokia pastatų struktūra atitinka mūsų studijuojamąjį etnologinį laikotarpį, kurio šaltiniai apglėbia XVI–XIX amžius.

Kluono – pačio stambiausio, ilgą laiką apytuščio stovinčio pastato – socialinė reikšmė didelė: ten buvo ruošiamos ne tiktai įvairios „pabaigtuvės", bet ir vestuvių vaišės, jame, blogam orui esant, buvo taisomos Pusiaugavėnio ar Jurginių *sūpynės*, rengiami „jaunimai", t.y. kaimo jaunimo šokių ir žaidimų vakarai. Galima tad įsivaizduoti, kad lenkiškąją krikščionybę įvedus į Lietuvą ir senobinei religijai įgavus grynai kaiminį ir šeimyninį pobūdį, kluonas pasidarė svarbiu religinės praktikos centru: Gabjaujis, tiesa, buvo patalpos šeimininkas, bet ten pat greičiausiai buvo laikoma ir *Deyve* – didokas, plokščiu paviršiumi, šiaudais apdengtas akmuo[53], ten dažnai apsigyvendavo ir iš laukų parkeliavusi *Javų Dvasia*.

Pati *jauja*, kaip autonomiškas pastatas, būdavo įtaisyta dažniausiai kluono viduryje (rečiau – viename iš jo galų); tai nemaža, maždaug 6 x 6 m ploto, 3,5 m aukščio, su lubomis patalpa, į kurią tilpdavo geri keturi vienkinkiai vežimai javų. Kluono stogą atlaikė, kartu nustatydami ir jaujos sienų išmieras, du stambūs stulpai, vadinami *pėdžiai*, sutvirtinti ant jų viršūnių uždėtu horizontaliu balkiu arba *sija*: visas kluono stogas, architektūriškai imant, laikėsi ant tokių – dviejų ar trijų – sija sutvirtintų pėdžių konstrukcijos.

Gana nuostabu iš pradžių pasirodo skaitant, kad mūsų aprašyti pėdžiai kaip tik *Gavėno* mėgiamoje Lietuvos srityje vadinami ne kaip kitaip, o būtent *gavėnais*: „Int kelių gavėnų jūsų klojimas?" (Debeikiai, Anykščių raj.). „Trys balkiai, tai ir trijų gavėnų reiks" (Kamajai, Rokiškio raj.). Ir ne tik pėdžiai, bet ir klojimo *sija* tuo pat vardu vadinama: „Šiemet rugių tai lig gavėno prisikrovė" (Svėdasai, Anykščių raj.).[54]

Lietuvių kalbos žodyno definicija, *gavėną* apibūdinanti kaip „stulpą, šulą", atrodo ne visai tiksli: duotieji pavyzdžiai rodo, kad kiekvienam balkiui neužtenka vieno pėdžio, kad *gavėnas* (arba *gavėnai*) reiškia ne vieną stulpą, o dviejų pėdžių konstrukciją. Trečiasis pavyzdys rodo, kad *gavėnu* (arba *gavėnais*) galėjo būti vadinama arba visa dviejų pėdžių ir sijos kombinacija, arba viena skersinė jos dalis – sija.

Tas pats *LKŽ* duoda dar vieną žodį – *Gabvartas*, kurį, necituodamas jokių pavyzdžių, bet pasiremdamas Schultzo gramatika, jis laiko *Gabjaujo* sinonimu. Tą patį dievą – bet jau daugiskaita – mini ir Praetorius: „Es haben auch die Nadraver einige (dievų), die sie *Kaukarus*, item *Gabwartus* et *Gabartus* nennen, selbige aber sind vorige *Kaukuczei* oder Erd-Götter, die ihnen pflegen viel Güter und Segen in die Scheunen und Ställe zu führen."[55]

Schultzo ir Praetorijaus *Gabvartų* (ar *Gabartų*) definicijos nesutinka. Kadangi *Gab*-vartai turi bendrą šaknį su *Gab*-jauju, tenka pasirinkti Schultzo liudijimą ir atmesti *daržines* ir *tvartus* – o ne kluoną – kaip jų gyvenvietę. Atvirkščiai, antroji sudėtinio žodžio dalis *-vartai* lietuviškai vienaskaita nevartojami: čia geriau tinka Praetorijaus, o ne Schultzo (*LKŽ*) liudijimas, tuo labiau kad ir pats *LKŽ* duoda atskirai žodį *gabartai*, reiškiantį „grotiniai vartai", paremdamas jį Vinco Kudirkos citata.

Galima pabandyti sujungti į krūvą šiuos dvejopos kilmės duomenis, liečiančius *gabvartus* ir *gavėnus*. Turint galvoje kluone įrengtos jaujos specifinę konstrukciją, *gavėnai* yra ne kas kita, kaip pėdžiai su horizontaline sija, sudarantys angą, kurioje statomos durys arba *vartai* jaują nuo viso kluono atskirti. Kadangi jauja – *Gabjaujo* rezidencija, ją atskiria ir saugo *Gabvartai*. *Gabvartai* ir *gavėnai* yra tad arba visiški sinonimai, arba du paralelūs tos pačios statybinės struktūros elementai.

Kiek kitaip atrodo *Gabvartų* mitinės reikšmės problema. *Gabvartai* negali būti *Gabjaujo* sinonimu, bet sunku juos įsivaizduoti ir „kaukučiais", kaip tai siūlo Praetorius: jų vieta jaujoje, o ne klėtyje.

Čia dar kartą gali į pagalbą ateiti palyginamoji mitologija. Tyrinėdamas *Volcanalia* ritualus, Dumézilis sutinka dvi moteriškas, antraeiles dievybes, susietas su *Volcanus* kultu: viena iš jų – *Stata*, jos pareiga stabdyti ugnį, o antroji – *Maia*, ji prisideda prie ugnies didėjimo.[56] Tai, bendrai paėmus, dviveidžio *Volcanus* pagalbininkės, žmonėms ir bloga, ir gera darančios. Šioje perspektyvoje antraeilių *Gabvartų* galima rolė kiek išryškėja: jie savo veikla, žinoma, gali būti panašūs į kaukučius, saugodami javus nuo gaisro. Praetorijaus įvestas supainiojimas visai nestebėtinas. Tačiau galima įsivaizduoti, kad jie vaidina panašią į *Stata* ir *Maia* rolę, metonimiškai išreikšdami prieštaraujančius *Gabjaujo* atributus: *gabvartai* – grotiniai vartai, jie drauge ir sulaiko, ir praleidžia kibirkštis.

Belaukiant papildomų ar pataisančių duomenų, *Gabjaujo-Jagaubio-Gavėno* bylą galima laikyti išdėstyta.

Pastabos ir nuorodos

[1] Jacob Brodowski, *Lexicon Germanico-Lithvanicum et Lithvanico-Germanicum* (rankraštis), cituojamas in K. Būga, *Rinktiniai raštai*, I, 158, pastaba 1.
[2] J. Balys, *Lietuvių liaudies pasaulėjauta*, Chicago, 1966, žr. jo paskutiniuose puslapiuose (p. 111–116) daromas išvadas.
[3] *Ibid.*, p. 26.
[4] K. Būga, *Rinkt. raštai*, I, 210–211.
[5] Georges Dumézil, *Fêtes romaines d'été et d'automne*, Paris: Gallimard, 1975, p. 61–77.
[6] *De Diis Samagitarum*, p. 24 (lietuviškas vertimas) ir p. 44 (faksimilė).
[7] In J. Balys, *op. cit.*, p. 26.
[8] *LKŽ*.

[9] In J. Balys, *op. cit.*, p. 26.
[10] *LKŽ.*
[11] J. Balys, *Lietuvių tautosakos skaitymai*, II, p. 94–95.
[12] *LKŽ.*
[13] J. Elisonas in *Tautosakos darbai*, VI, p. 325.
[14] *LKŽ.*
[15] In J. Balys, *op. cit.*, p. 95.
[16] *Ibid.*, p. 94.
[17] *Mažoji lietuviškoji tarybinė enciklopedija*, II, p. 725.
[18] *LKŽ* (Geistarai, Vilkaviškio raj.).
[19] *Maž. liet. tar. enciklopedija* ir *LKŽ* (V. Kudirka).
[20] *Maž. liet. tar. enciklopedija*, III (Užgavėnės).
[21] *LKŽ* (Kuršis).
[22] Tai nurodyta *LKŽ* duodamoje Gavėno definicijoje.
[23] Visi šie pavyzdžiai paimti iš *LKŽ.*
[24] A. Kossarzewski, *Litvanica*, in *Tautosakos darbai*, III, p. 127.
[25] *Deliciae Prussicae*, Berlin, 1871, p. 26, in J. Basanavičius, *Rinktiniai raštai*, Vilnius, 1970, p. 361.
[26] *Op. cit.*, p. 119.
[27] J. Balys, *op. cit.*, p. 114.
[28] *Ibid.*
[29] *Lietuvių kalbos tarmės*, Vilnius, p. 303.
[30] Visos citatos paimtos iš *LKŽ.*
[31] J. Balys, *op. cit.*, p. 120.
[32] Visi vardai paimti iš *LKŽ.*
[33] J. Balys, *op. cit.*, p. 120.
[34] J. Balys, *op. cit.*, p. 120 ir *LKŽ* (Gavėnas).
[35] *Ibid.*
[36] *Ibid.*
[37] Žr. *Kaukai*, p. 51.
[38] *Op. cit.*, p. 118.
[39] *Ibid.*, p. 110.
[40] Žr. *Kaukai ir Aitvarai*, pirmoji dalis: *Kaukai.*
[41] *Op. cit.*, p. 117.
[42] J. Lasicius, *De Diis Samagitarum*, p. 42.
[43] *LKŽ* ir J. Balys, *op. cit.*, p. 25 sqq.
[44] *LKŽ.*
[45] *LKŽ.*
[46] G. Dumézil, *op. cit.*, p. 63.
[47] *Ibid.*
[48] *Op. cit.*, p. 131.
[49] *Op. cit.*, p. 145.
[50] Žr. *Aitvaras*, p. 86.
[51] Žr. tarp kitų tekstų in *Rinktiniai raštai*, I, p. 210–211.
[52] Vilnius, 1971, p. 192–198.
[53] *Annuae Litterae Societatis Jesu anni 1600*, Antverpiae, 1918, p. 550, cituojama in K. Būga, *op. cit.*, p. 144–145.
[54] Citatos paimtos iš *LKŽ.*
[55] In J. Basanavičius, *op. cit.*, p. 362.
[56] G. Dumézil, *op. cit.*, p. 66–67.

KRIKŠTAI

I. KRIKŠTAI

1. *Pusiaužiemio šventė*

Lietuvių kalbos žodyną pavarčius, darosi aišku, kad *Krikštų* vardu buvo vadinama senoviška, pačiame žiemos viduryje švęsta šventė, kurios „sukrikščioninimas", t.y. sutapdinimas su viena ar kita krikščioniškojo kalendoriaus švente nevyko be sunkumų. *Krikštams* skirtame *Žodyno* straipsnyje randame, kad tai

(a) Pusiaužiemis: laikas apie Trijų Karalių šventę arba pati Trijų Karalių diena (sausio 6 d.);

(b) Apsireiškimo šventė (sausio 25 d.);

(c) Pusgavėnis (ketvirtasis gavėnios trečiadienis [kilnojamoji šventė]).

Jeigu Krikštams skirtame straipsnyje pusiaužiemis laikomas kaip „laikas apie Trijų Karalių šventę", tai straipsnyje *pusiaužiemis* randame, kad „Grabnyčios – pats pusiaužiemis (Bsg)", tuo tarpu kai Mažojoje Lietuvoje „25-ta rago arba januarijaus yra pusiaužiemis"[1].

Pirmosios išvados pačios peršasi: (a) *Krikštai* prieškrikščioniškame kontekste laikomi pusiaužiemio švente ir (b) turint galvoje istorinius ir geografinius kaitaliojimusis, ši šventė buvo bandoma tapdinti net su keturiomis bažnytinėmis šventėmis: su sausio 6, sausio 25, vasario 2 ir su kilnojamu pusgavėniu. Jos visiškas sutapdinimas tačiau buvo sunkiai įmanomas, mūsų nuomone, dėl

dviejų priežasčių. Visų pirma pagoniškoji *Krikštų* šventė buvo įrašyta į lietuvišką mėnulio kalendorių, neatitinkantį krikščioniško saulės kalendoriaus. Iš kitos pusės, grynai „pagoniškos" šios šventės funkcijos, kurias galima išsiaiškinti lietuvių religijos kontekste, neatitiko nė vienos jau išvardintų krikščioniškų švenčių motyvacijos (kaip kad, pvz., šv. Jurgis – raitelis buvo sutaikomas su pirmuoju galvijų išgynimu ir lietuviškąja pavasario dievybe). Šiomis hipotezėmis remiasi, bandydama jas patvirtinti, ir mūsų pradedama trumpa studija.

Bandydami išryškinti šios šventės prasmę, mes naudosime tad etnografinius davinius, surištus su visomis keturiomis krikščioniškomis datomis, atsižvelgdami vien tik į jų eventualią semantinę kongruenciją. Neabejotina, pavyzdžiui, kad *meškos* figūra surišta su pusiaužiemiu: „Nuo pusiaužiemio meška leteną žinda" (*LKŽ*, Pc) – dar daugiau, kad jos elgesys figūratyviškai reiškia laiko padalinimą į du – senuosius ir naujuosius – metus:

Per *Krikštus* meška ant kito šono apsiverčia (*LKŽ*, Lš),
Nuo *Grabnyčių* meška ant kito šono apsiverčia (*Liet. taut.*, V, 378).

Nesigilindami šia proga į meškos reikalus, pažymėkime tik, kad jos elgsena sutapdina laike Krikštus ir Grabnyčias.

2. *Geradarės pradžios šventė*

Krikštų vardu vadinama pusiaužiemio šventė, atžyminti metų – taip kaip ir meškos – apsivertimą ant kito šono, dar nepaaiškina, kodėl ši šventė būtent vadinama Krikštais. Tam tikslui pravartus etimologinis žvilgsnis į visos *krikšto* žodžių šeimos apgaubtą semantinę erdvę.

1. *Krikštinti* visų pirma reiškia *„pradėti* pirmą kartą ką daryti" (*LKŽ*):

Nedėlioj jau krikštysim obuolius (pradėsime valgyti) (Smn.),
Pernai pasodinau kriaušės sėklą, tai šįmet jau lapiukai krikštinasi (rodosi, sprogsta) (Lš.).

1-1. Susiaurinant ir specifikuojant reikšmę, *krikštyti* reiškia *paragauti*, „liesti, po truputį ėsti" (*LKŽ*):

Niekur nieko nepadėsi, vis pelės krikštija (Trgn.).

1-2. Pritaikius lauko darbams, *krikštyti* reiškia *„pradėjus* statyti gubą, surišti keturis pėdus":

Katrie krikštij, tai tris keturis pėdus suriš ir pastato (Krš.).

Užtat ir *krikštas* – tai „vienas ar keli surišti pėdai gubos pradžiai; boba, tripėdis, jonis" (*LKŽ*).

2. Abstrakti *krikšto,* kaip „pradžios", sąvoka, pritaikyta erdvei, duoda šiai šakniai kitą, paralelią prasmę – intersekcija, taškas kaip vieta, nuo kurios prasideda, išeina dvi ar kelios tiesės. Ši branduolinė prasmė surandama žodžiuose:

2-1. *Krikštas* – „kertė, garbingiausia vieta prie stalo", o taip pat ir sudėtiniai tos pačios reikšmės žodžiai *krikštasuolė, krikštastalė, krikštalangis;*

2-2. *Krikštkelis* arba *krikšto kelias* – „kryžkelė" (N/K/);

2-3. **Krikštavonė* (hibr.) – „kas kryžmai sudėta, sunerta; kryžavonė".

2-4. *Krikštas* – „kryžius, pastatytas mirusiam prisiminti arba prie kelio" ir *krikšto dienos* (SD 119) „kryžiaus dienos (prieš Šeštines)".

3. *Krikštinti* reiškia *pagerinti*, „gardinti, skaninti" ką nors beruošiant, *prieš vartojimą*:

Biskį pakrikštinom (blynus): vieną kiaušinuką indėjom, biskį pieno (Krok.),
Šventa Ona krikština obuolius (apie tą laiką obuoliai prinoksta) (Simn.).

3. Krikštas ir krikščionybė

Šitoks *krikšto*, kaip visako pradžios, kaip inchoatyvinio veiksmo aspekto – dažnai lydimo „pagerėjimo" bruožo – prasmės išsiaiškinimas papildo ir *Krikštų* kaip šventės supratimą: *Krikštai* nėra vien tik pusiaužiemio, vienų metų pakeitimo kitais, bet drauge – ir ypač – metų pradžios, metų atsivertimo į gerąją pusę šventė.

Šio semantinio lauko kad ir paviršutiniška analizė leidžia suprasti, be papildomų aiškinimų, ne tik *krikšto* („pradėjimo", „pagardinimo") sąvokos išplėtimą ir žodžio pritaikymą *Kristaus* doktrinos priėmimo apeigoms pavadinti, bet ir žodžio *krikščionybė*, susidariusio dviejų šaknų – graikiško *xrist-* ir lietuviško *krikšt-* – kontaminacijos dėka, dviprasmiškumą. *Krikščionybė* reiškė ne tik „christianizmo" įvedimą, bet ir „krikščionėjimą" – naujos eros, bet įsirašančios į natūralią ciklinio laiko sampratą, pradžią, o *krikštas*, „krikštijimasis", buvo suprastas ne tik kaip naujo meto pradžia, bet ir jo pagerinimas. Net ir pagrindinis naujos religijos simbolis – kryžius buvo priimtinas ir suprantamas kaip naujos krypties gyvenime ženklas – *krikštas*. Tai turbūt paaiškina, bent dalinai, ir palyginti mažą pasipriešinimą, kurį naujo tikėjimo primetimas iššaukė Lietuvoje.

II. KIRMIŲ DIENA

Viena iš *Krikštais* vadinamų dienų – sausio 25 – kurios krikščioniškasis atitikmuo yra „Povilo prisivertimo" minėjimas[2], turi ir kitą, „pagonišką" vardą: tai *kirmiũ* ar *kirmėlių* diena, arba paprasčiausiai *kirmėlinė*, kurią *LKŽ* identifikuoja kaip pusiaužiemį.

Apie šią šventę, kurios reikšmė turėjo būti nemaža – tą dieną žmonės „papurtydavo sode obelis, kad jos būtų vaisingesnės, pastuksendavo į avilius, žadindami iš žiemos miego bites"[3] – mūsų žinios toli gražu nesusistemintos. Neprieidami tiesiogiai prie tautosakos archyvų, maža ką žinome apie šios dienos, kuri, atrodo, skirta gyvačių kultui, sąryšį su pačiomis gyvatėmis: beskaitant etnografinius tekstus, teko užtikti, pavyzdžiui, kad gyvatės, rudenį pauosčiusios tam tikrą žolę ir nuėjusios gulti[4], *kirmėlių dieną* atgyja ir „iš girių į namus eina"[5]. Iš kitos pusės, XVI amžiaus tekstai, aprašantys naminių žalčių kultą ir su juo surištas apeigas, yra pakankamai išsamūs, tačiau jie tam kultui neduoda jokios kalendorinės datos, nurodydami tiktai, kad jis vyksta „tam tikru metų laiku". Semantinė vieno iš šių tekstų apžvalga, kaip pamatysime, duoda mums teisę teigti, kad tas „tam tikras laikas" ir yra būtent *Krikštai* arba *Kirmių diena*.

Pačių apeigų aprašymą paimame iš mūsų turimo Lasicijaus teksto[6], nors jis jį ir yra ištisai išsirašęs iš ankstyvesnio Johano Maletijaus[7]:

Praeterea Lituani et Samagitae in domibus sub fornace, vel in angulo vaporarij vbi mensa stat, serpentes fouent, quos numinis instar colentes, certo anni tempore précibus sacrificuli, euocant ad mensam. Hi verò exeuntes per mundum linteolum conscendunt, et super mensam morantur. Vbi delibatis singulis ferculis, rursus discedunt seque abdunt in cavernis. Serpentibus digressis, homines laeti fercula praegustata comedunt, ac sperant illo anno omnia prosperé sibi euentura. Quod si ad preces sacrificuli, non exierint serpentes, aut fercula apposita non delibauerint: tum credunt se anno illo subituros magnam calamitatem.

Čia pat paduodame ir lietuvišką šio teksto versiją, šiek tiek patikslindami Jono Balio Maletijaus ir Leono Valkūno Lasicijaus vertimus. Tačiau pagrindinis patikslinimas – tai žodžio *krikštinti* įvedimas „paragavimo", „pradėjimo" prasme.

Be to, lietuviai ir žemaičiai laiko šiltai gyvates (savo) namuose, po krosnimi arba pirties kampe (greičiausia: dūminės gryčios), kur stovi stalas (taigi: krikštasuolėje).

Gerbdami tarsi dievybes, *tam tikru metų laiku* jie žynio maldomis jas kviečia prie stalo. Ir iš tiesų jos išlįsdamos (iš savo migio) švaria drobule (greičiausia: rankšluosčiu) užsliuogia ir įsitaiso ant stalo. Ten, *pakrikštinę* (=truputį paragavę) kiekvieną patiekalą, jos nušliaužia (žemėn) ir grįžta į savo angas.

Gyvatėms pasitraukus, žmonės linksmi valgo *pakrikštytus* patiekalus, įsitikinę, kad *tais metais* (t.y. ateinančiais metais) jiems viskas laimingai klosis. O jeigu, nežiūrint žynio maldų, gyvatės neišsliaužia (iš savo guolio) arba *nepakrikština* padėtų patiekalų, – tada jie tiki, kad *tais metais* juos ištiksianti didelė nelaimė.

(1) Vertime mes naudojame žodį *gyvatės* sekdami senųjų ano meto autorių pavyzdžiu, kurie šiam gyvūnui pavadinti dažnai naudoja ir lietuvišką jo vardą (plg. Lasicijaus *giuoitos*). Tai reiškia, kad tuo metu žodis *gyvatė* buvo vartojamas ir nuodingoms ir nenuodingoms kirmėlėms, ir „gyvatėms" ir „žalčiams" pavadinti. Šių laikų termino *žalčiai* įvedimas sukurtų naują opoziciją tarp *gyvačių*, tą dieną einančių iš girios, ir naminių *žalčių*.

(2) Ši tiksliai aprašyta scena – kurią išsamiai nagrinėti neįeina į šio rašinio ribas – yra ne kas kita, o ritualinė puota *Kirmių* šventei

atžymėti. Jos pagrindinė funkcija – sukviesti naminius žalčius tam, kad jie *pakrikštytų* visus, vieną po kito ant stalo sudėtus valgius. O pakrikštijimas alimentarinės kultūros izotopijoje – kuri itin svarbi lietuvių mitologijoje – reiškia atžymėjimą naujos gyvenimo pradžios, užtikrinant tuo pačiu ir laimingą jo tąsą. Pradžios, kaip nulėmimo, reikšmė lietuvių mitiniame galvojime neabejotina: visos dienos sėkmė priklauso nuo to, kaip jinai bus pradėta (Lasicius gana plačiai aprašo Jogailą, kuris netyčia iš ryto apsiavęs pirmiausia kairįjį batą, ilgai sukdavosi ratu stovėdamas ant vienos kojos tam, kad atburtų šį nesėkmingos dienos lėmimą[8]); pirmasis gegutės užkukavimas fiksuoja visų metų elgesį ir būvį ir t.t.

(3) Tokia krikšto interpretacija leidžia teigti, kad Maletijaus-Lasicijaus nurodomas „tam tikras metų laikas" (*certo anni tempore*) sutampa su pusiaužiemiu ir gali eventualiai atitikti krikščioniškąją sausio 25 dieną: nuo kirmių pakrikštinimo – ar atsisakymo pakrikštinti – priklauso ir visų ateinančių metų (*illo anno*) laimė ar nelaimė.

Suprantama tad, kodėl Kirmėlių diena turi teisę būti vadinama *Krikštais*.

(4) Aišku taip pat, kad tokių apeigų proga kalbėti apie gyvačių kaip tokių garbinimą nėra prasmės: naminiai žalčiai, kaip tai pastebėjo Erasmus Stella jau 1518 m., yra tik „dievų numylėtiniai ir pasiuntiniai"[9]; tai patvirtina ir etnografiniai daviniai:

Oi tu žalty, žaltinėli,
Dievų siuntinėli,
Veskie mane in kalnelį,
Pas mielą dievelį.[10]

Krikštydami maistą, jie tik vykdo dievo – ar dievų – jiems deleguotą valią.

(5) Pabrėžtina taip pat, kad valgių krikštinimas anaiptol nereiškia vien tik maisto palaiminimo ar laimės šioje konkrečioje srityje pažado. Priešingai, maistas yra tik toji metaforinė plotmė, kurios pagalba atliekamas visą ateinančių metų gyvenimą liečiantis *lėmimas*, laimės ar nelaimės priskyrimas. Tai palengvina ieškojimą dievo, kurio vardu žalčiai šį lėmimą atlieka. Iš vienos pusės, gyvatės figūra surišta su Długoszo minimu vienu iš pagrindinių

lietuvių dievų, jo lotyniškai vadinamu *Aesculapius*, atitinkančiu prūsiškąjį *Patrimpą*. Iš kitos pusės, atsižiūrint į lėmimo ir laimės davimo funkcijas, tasai lietuviškasis *Aesculapius*, atrodo, bus ne kas kitas, o *Dievaitis Mėnulis*.[11]

III. KUMELUKO KRIKŠTYNOS

Kitas tekstas, užrašytas kokiais trimis šimtais metų vėliau, atpasakoja skirtingą, bet taip pat ritualinę puotą:

> *Kumeluko kriksztinos.*
> Priesz Grebeniczias Merrgos susideda pinigu perrka arełkos, – szutina ir sugruda su aguonom ir kanopem, ir su medum; ir sumusza kamukuos wadina czwikinu – ariełku suwirina su medum – ažupraszo jaunimu (bernus). Te atoji ir iszgeri arelku, kožnas stato po gorciu ir par nokti ir unt ritojaus geria pardien kełdami kumelukuj kriksztinas.[12]

Šis tekstas – kurio vien tik kulinarinės izotopijos nagrinėjimas pareikalautų atskiros studijos – yra gana sunkiai išskaitomas: šalia mitologinio aiškinimo jį reikės papildyti keletu trumpų filologinių komentarų.

(1) Kumelukas, kurio Krikštynos švenčiamos, yra neabejotinai viena iš Jauno Mėnulio epifanijų.[13] Turint galvoje mėnulio mėnesių neatitikimą saulės kalendoriaus mėnesiams, tai, kad krikštynos keliamos prieš Grabnyčias, o ne Kirmėlių dieną, neturi didelės svarbos. Tačiau faktas, kad puota keliama iš vakaro ir kad linksminamasi per visą naktį, patvirtina lunarinį šios šventės pobūdį.

(2) Krikštynoms ruošiamas gėralas susideda, kaip matome, iš dviejų dalių: iš degtinės, suvirintos su medumi – savotiško krupniko, kuris primena panašius apgėlų ir krikštynų gėrimus[14], ir iš kamukų („kamuoliukų"), padarytų iš sugrūstų aguonų, kanapių ir medaus, kurie ir specifikuoja gėralą savo ypatingu vardu – *čvikinu*.

(3) Tie kamukai turi apskritą kiaušinio formą, o *kumeliuku* savo ruožtu lietuvių tarmėse vadinamas kiaušinio trynys[15]: išeitų, kad kamukas yra tad kumeliuko metonimas, jo miniatiūra. Turint galvoje, kad kamukas sudarytas iš aguonų, kanapių ir medaus, simbolizuojančių, labai grubiai paėmus, linksmybę, gerbūvį ir meilę,

šiuos ingredientus galima laikyti kumeliuko atributais ir jo dieviškų funkcijų ženklais.

(4) Tų kamukų vadinimas *čvikinu* gali būti aiškinamas pagal bendrą šios nelietuviškos kilmės žodžių šeimos dispoziciją: **čvikas* – tai „kelnių dalis, kur sueina abi kiškos", bet drauge ir „kelnių spraga", o **čvikis* – tai paprasčiausias „kamštis"[16]. Nebūnant dideliu išminčiumi, galima suprasti, kad iš kamukų sudarytas čvikinas mūsų kontekste atvaizduoja kumeliuko mašną, kaip pradinės, kilminės energijos šaltinį. Tokio patiekalo absorbavimas yra savotiška komunikacija su kumeliuko teikiamų potencialių gėrybių šaltiniu.

(5) Nenuostabu tad, kad šios rūšies apeiginę puotą rengia *mergos*, t.y. netekėjusios, bet jau vedyboms tinkamos moterys, į kurias visuomenė sudeda visas trečiosios sakralinės sferos vertybių – meilės, grožio, gerbūvio – viltis. *Jaunąjį Mėnulį* sutinka ir priima, kaip ir pridera, kaimo jaunimas. Visa tai, žinoma, yra tik senos, užmirštos religijos ir greičiausia jau nebesuprantamų ritualų likučiai. Jie vis dėlto negali nepriminti kai kurių senosios prūsų religijos davinių: Prūsuose *Patrimpo*, vaizduojamo jauno, linksmo vyro pavidalu, kulto priežiūra irgi buvo pavesta *waydolottinnen*.[17]

(6) Nereikia turbūt papildomai įrodinėti, kad *kumeluko krikštynos* teisėtai priklauso *Krikštų* šventės apeigoms.

IV. TRUMPOS IŠVADOS

Šios trumpos studijos ambicijos buvo mažesnės, negu kai kurių pavienių išrodinėjimų nusitęsiančios išvados galėtų leisti manyti. Buvo bandyta atstatyti senovišką lietuviškų Naujųjų Metų šventę, vadinamą *Krikštais*. Tam tikslui visų pirma reikėjo išaiškinti pačios šventės pavadinimo reikšmę. Bet to dar neužteko: šventės turinys nebus pilnas, kol jinai nebus surišta su ją įprasminančiomis apeigomis. Mums atrodo, kad bendruomenės jaunimo išvakarėse ir per visą naktį keliamos *Kumeluko krikštynos*, kad šventės dieną, maldininkui dalyvaujant, rengiamas šeimynos pokylis, kuriame namų dievybės-žalčiai krikštija ir laimina ateinančius metus, duoda bent dalinį šių iškilmių vaizdą. Šventė pagaliau nebus pilna, jeigu jinai

nėra konsekruota kuriai nors dievybei: *Dievaičio Mėnulio,* kurio gimimas *rago* mėnesyje apreiškia naujų metų pradžią, figūra, pamažu ryškėdama, užima jai priklausančią vietą.

Pastabos ir nuorodos

[1] *Taut. darb.*, III, 37 (LTA 982/24).
[2] *Taut. darb.*, III, 25. Atrodo, kad šv. Povilo vyraujanti rolė protestantizme padėjo Mažojoje Lietuvoje sugretinti jo „prisivertimą" su meškos apsivertimu ant kito šono.
[3] *Lietuvių etnografijos bruožai*, 539.
[4] M. Slančiauskas, *op. cit.*, 217.
[5] *Taut. darb.*, III, 25 (Mažoji Lietuva).
[6] *De Diis*, 48 (lot.), 30 (liet.).
[7] Plg. „Tyrinėjimų apžvalga", in *De Diis*, 63, ir J. Balys, *Liet. taut. skaitymai*, II, 67.
[8] *De Diis*, 20.
[9] J. Balys, *Liet. taut. skait.*, II, 66–67 cituoja jo veikalą *Antiquitates Borussicae*.
[10] J. Balys, *ibid.*, 75 cituoja *Liet. tauta*, I, 2, p. 177, nurodydamas, kad tai apeiginė daina iš Daukšių apylinkės.
[11] Plg. supra *Aušrinė ir Laima*, p. 123.
[12] A. Kossarzewski, *Litvanica*, in *Taut. darb.*, III, 147.
[13] Plg., tarp kitko, mįslę „Seredoj, pėtnyčioj gimė kumeliukas aukso patkavom (mėnulis)".
[14] Žr. skyrių *Apie bites ir moteris*, p. 259.
[15] *LKŽ*.
[16] *LKŽ*.
[17] Žr. straipsnį „Waidelotte", in K. Būga, *Rinkt. raštai*, I, 183–187, ir S. Grunau, cituojamas in J. Puhvel, UCLA, *The Indo-european Structure of the Baltic Pantheon*, rankraštis, p. 5.

Penktas skyrius

DEIVILAI

PIZIUS IR GANDA

I. FONETINIS POŽIŪRIS

Lasicius savo veikale *De Diis Samagitarum* pateikia dvi į porą sujungtas dievybes, turinčias artimų ryšių su vedybomis:

Pizio iuuentus, sponsam adductura sponso, sacrum facit. Puellae quoque quendam *Gondu* adorant et invocant.[1]

Šio teksto vertimas į lietuvių kalbą kelia tik vieną – lietuviškos abiejų teonimų formos atstatymo – problemą. Norint ją teisingai išspręsti, reikia laikytis, mūsų manymu, bent dviejų pagrindinių principų:

(a) Didelėje daugumoje atvejų Lasicius, lotyniškai užrašydamas lietuviškus asmenvardžius, prisega jiems lotyniškas, pagal žodžio paskirtį sakinyje reikiamas galūnes.

(b) Kaip teisingai pastebi Bronys Savukynas[2], Lasicijaus užregistruoti asmenvardžiai fonetiniu žvilgsniu gali būti ne tik aukštaitiški, bet ir žemaitiški, net ir dzūkiški.

Šių dviejų principų nesilaikant, lietuviškas vertimas gali dažnai virsti „dievų nebuvėlių" gaminimo pretekstu.

Pritaikydami pirmąją taisyklę matome, kad žodis *Pizio* yra pavartotas lotyniškojo naudininko, o žodis *Gondu* – galininko linksniuose.[3] Pirmojo iš jų lietuviškos formos atstatymas sunkumų nesudaro: *pizius* yra lietuvių kalboje gerai žinomas žodis, *LKŽ* užregistruotas jau tik pejoratyvine prasme „pasileidėlis, ištvirkėlis" (plg. *pizė* „cunnus", „vagina").

Žodžio *Gondu* forma sunkiau atstatoma. Jo galūnė lotyniškame galininke turėtų būti *-um*: galimas daiktas, kad Lasicius, pastebėjęs atitikmenį tarp lietuviškos galūnės *-u* ir lotyniškosios *-um*, nutarė palikti lietuviškąją galininko formą. Tačiau lietuvių kalboje, neskaitant negausios IV linksniuotės, galininką su *-ų* galima rasti tiktai tarmėse, ir jis atitinka tada lietuviškąjį *-ą*, kurio vardininkas gali būti *-as* arba *-a*.

Norint pritaikyti antrąjį – tarminių variacijų – principą, tenka pastebėti, kad Lasicijaus dievų sąraše sutinkame net tris teonimus, turinčius savo šaknyje *-gont-*, *-gond-* arba *-gant-* bazę: tai

Gond-u,
Dvvar – *gonth* ir
Waiz – *ganth* – os.

Turint galvoje lietuvišką, greičiausia Rytprūsiuose užrašytą *Vaižganto* formą ir priedo dar faktą, kad Lasicijaus *Dvvargonth* Praetorijaus veikale randamas kaip *Dvargantis*[4], mus dominanti *Gondu* forma atrodo neabejotinai žemaitiška ir atstatytina galininke kaip *Gandą*: vardininko pasirinkimas – *Gandas* ar *Ganda* yra jau nebe fonetinė, o semantinė problema.

Tik dabar jau galima pasiūlyti ir lietuvišką Lasicijaus teksto vertimą:

Piziui jaunimas (jauni vyrai), ruošdamiesi nuotaką lydėti pas jaunikį, aukas aukoja. Mergaitės irgi garbina kažkokį (-ią) *Gandą* ir į jį (ar į ją) šaukiasi.

II. SEMANTINIS POŽIŪRIS

(1) Pirmasis, iš paviršiaus gana viliojantis, šių dievybių reikšmės aiškinimas buvo pasiūlytas garsaus indoeuropeisto Georges'o Dumézilio: turėdamas galvoje vedybinį kontekstą, kuriame pasirodo *Pizi*(us) ir *Gondu*, jisai siūlo į juos žiūrėti kaip į seksualines dievybes, primenančias dvigubą lotynų dievą, pasireiškiantį taip pat vestuvių apeigose, *Mutunus Tutunus*[5]: iš tiesų *Piziaus* faliniam charakteriui esant neabejotinam, keblumą kėlė tiktai paslaptingasis *Gondu*.

Gondu problemos sprendimo pasiūlymas būdingas ano meto, t.y. palyginamosios indoeuropiečių metodologijos mitų srityje formavimosi laikotarpio, koncepcijoms, pasižymėjusioms dideliu, perdėtu pasitikėjimu palyginamosios indoeuropiečių kalbų fonetikos dėsnių pritaikomumu onomastikoje. Nustatęs fonetika pagrįstų – arba bent ja pateisinamų – atitikmenų: *Gandharva – Kentauros – Februus* seriją, Dumézilis siūlė prie jos prijungti ir lietuviškąjį *Gondu*, semantiškam tokio prijungimo pateisinimui pakviesdamas į pagalbą dar Brücknerio visai sukritikuotą E. Veckenstedto žemaitiškų mitų ir pasakų rinkinį, kuriame šis pastarasis nesivaržydamas dažnai autentiškus, kiek padailintus pasakų tekstus puošė iš Lasicijaus ar ir kitų šaltinių paimtais teonimais, pigia kaina „sukurdamas" naują lietuvių mitologiją, kurioje *Gondu* – šio asmenvardžio forma nebuvo net sulietuvinta – pasirodė kaip į *Aitvarą* kiek panašus ugnies dievas, susirūpinęs įsimylėjėlių globa.

Šis nepavykęs *Gondu* interpretacijos bandymas – nepavykęs ne tik dėl ano meto mitologijos metodų silpnumo, bet ypač dėl nepakankamo lietuviškojo, tiek mitologinio, tiek ir semantinio konteksto pažinimo – ilgam laikui atgrasė indoeuropeistus domėtis lietuvių mitologijos eventualiais įnašais.

(2) Iš naujo atskleisdami šią bylą, išeities tašku tad pasirenkame tą vestuvinį kontekstą, į kurį Lasicius yra įrašęs savo paduodamus dievų vardus. Ėmus gilintis į bitininkystės izotopijos vaidmenį lietuvių kultūroje ir mitologijoje, mums visai nelauktai teko konstatuoti, kad dvi to paties Lasicijaus pirmą kartą užrašytos bičių dievybės – *Bubilas* ir *Austėja*[6] – ne tik kad domisi seksualiniais klausimais, ne tik kad aktyviai pasireiškia vestuvių apeigose, bet kad, suporuotos, jos pagal savo veiklos sferas maždaug atitinka tą funkcijų pasiskirstymą, kurį galima išvesti iš labai menkų Lasicijaus duodamų nurodymų apie *Pizių* ir *Gandą*. Iš čia ir mūsų siūloma hipotezė, kurią bandysime tvirčiau pagrįsti – galimumas homologuoti tas dvi dieviškąsias poras:

$$\frac{\text{Bubilas}}{\text{Pizius}} \simeq \frac{\text{Austėja}}{\text{Gandà}}$$

Atitikmuo tarp *Bubilo*, viliotojo ir smaguriautojo, ir *Piziaus*, kurio vardas pakankamai nurodo jo seksualines kvalifikacijas, yra visai aiškus ir naujų, papildomų argumentų, mums atrodo, nereikalingas.[7] Antroji homologuojama dievybių pora, atvirkščiai, turi būti sutvirtinta semantinio jų paralelizmo nustatymu. Tai verčia mus kiek apsistoti ties žodžio *ganda*(*s*) apgaubiama semantine sfera.

(3) Ernstas Fraenkelis, nagrinėdamas Merkelio Petkevičiaus *Katekizmo*[8] žodyną, pasirodžiusį 1598 m., taigi bendralaikį su Lasicijaus *De Diis*, gana išsamiai svarsto žodžio *negandas* prasmę, išskirdamas joje dvi pagrindines reikšmes:

(a) Übermut, Überfluss, Luxus:
Pvz.: neganduosna kuniszkuosna = w zbytki cielesne.
(b) Angst, Schrecken, Sorge, Unzufriedenheit, Mangel:
Pvz.: wisokių negandų ir griekų = wszyskich niedostatków y grzechów.

Kadangi šios dvi reikšmės jam atrodo viena kitai prieštaraujančios, Fraenkelis siūlo žiūrėti į antrąją šio žodžio reikšmę kaip į pleonastinę – jame prefiksas *ne-* tiktai emfazės būdu pakartoja neigiamą „nedatekliaus", „nepasitenkinimo" reikšmę, kurią žodis *gandas, ganda* jau turi savo „Alarmnachricht, (schreckliches) Gerücht" prasme. O pirmoji šio žodžio reikšmė „perteklius" yra tada tiktai visai suprantama kaip „Nichtangst, Nichtschrecken, Nichtmangel", kitaip sakant, kaip *gando* paneigimas.

Suprantama, kad toks *gando* aiškinimas, suteikiąs jam primityvią neigiamą reikšmę, jeigu jis būtų priimtinas, sugriautų mūsų siūlomą hipotezę, liečiančią galimą *Austėjos* ir *Gando*(s) homologaciją: sunku prileisti, kad merginos vestuvių proga garbintų, kaip tai nurodo Lasicius, kažkokį dievą „baimę" ar „trūkumą"; toks dievas, jei jis ir būtų patvirtintas, nieko bendro neturėtų su geradare *Austėja*.

Fraenkelio argumentacija, sprendžiant šią semantinę problemą, remiasi logišku kontradikcijos principu, pagal kurį vieno duoto žodžio antonimas gaunamas paneigiant deklaratyvinį jo turinį (plg. gražus → negražus). Šiuo principu neabejotinai galima išaiškinti didelį kiekį semantinių binarinių santykių, bet jis anaiptol nėra vienintelis semantinių santykių atpažinimo modelis. Šalia jo dažnai tenka sutikti, pavyzdžiui, kitą, vadinamąjį ri-

bos kriterijų: žodžių *perpilti* ir *nedapilti* semantinis santykis nesuprantamas, neįvedant „ribos", „normos" sąvokos; pirmuoju žodžiu aprašomas veiksmas peržengia ribą, antruoju – jos nepasiekia; ir vienu, ir kitu atveju – tai numatytos ar pageidaujamos normos *paneigimas*. Pažymėtina ir tai, kad mūsų pavyzdys prieštarauja Fraenkelio išvadoms: neigiamasis prefiksas *ne-* čia pasirodo kaip tik ribos nepasiekimo, t.y. „Mangel" atveju, kur jis, pagal Fraenkelį, turi tik pleonastinę funkciją.

Grįžtant prie mums rūpimos problemos, lengva suprasti, kaip tokiais ir panašiais atvejais lietuvių kalboje – bet ir kitose kalbose – funkcionuoja dvigubas, dvi kontrarines, o ne kontradikcines reikšmes duodantis neigimas: tarp *negando* „Mangel", „nedateklio", „stokos" iš vienos pusės ir *negando* „Überfluss", „pertekliaus" iš kitos yra vietos pozityviai vertinamai normai išreikšti. Žodis *gandas* – arba *ganda* – ir užpildo tą erdvę, išreikšdamas „saiko", „užtenkamumo", „patenkinamumo" sąvokas. Šia prasme žodį *gandas* paliudija ir *LKŽ*, duodamas vėlyvesnius pavyzdžius; tą pačią prasmę „turėti pakankamai, ištekti" turi ir išvestinis veiksmažodis *gandėti*; „kalbinė sąmonė" pagaliau šiuos žodžius natūraliai prigretina prie visos žodžio *gana* „pakankamai" šeimos.[9]

(4) Šitokia *gando* bendroji, branduolinė reikšmė visiškai atitinka pagrindinius *Austėjos* būdo bruožus; *Austėja*, kaip suidealinta atsakinga šeimininkė, rūpinasi, kad jos globojamų moterų šeimoms nieko netrūktų, kad jos visko *pakankamai* turėtų; kaip už savo ir savo šeimos elgesį atsakinga moteris; jinai globoja rimtas, *santūrias* moteris. Saikingumas, kaip individo elgesį ir socialinius santykius normuojanti sąvoka, tokiose kaip mums rūpimoji lietuviškoji visuomenėse neabejotinai vaidina didelę reikšmę. Tai liudija ir įvairiose indoeuropiečių mitologijose randama besaikingumo problematika, pasireiškianti besaikio dievo – indų *Mados*, skandinavų *Kvasiro*, lietuvių geležiniu lanku apkaustyto *Vėjo brolio* – pasirodymu ir jo sutramdymu.[10] Tai paaiškina ne tik *Gando*(s) semantinę sferą, reguliuojančią šeimyninius santykius, bet ir kitų dievų – *Vaižganto* ir *Dvargančio* – ideologinį kontekstą.

Mūsų įvestieji argumentai bent mums atrodo pakankamai svarūs: jie leidžia ne tik suporuoti vyriškas *Bubilo-Piziaus* ir moteriškas

Austėjos-Gandos (nes *Gondu*, kaip matėme, leidžia atstatyti tiek vyriškosios giminės *Gandas*, tiek ir moteriškosios – *Ganda* vardininką) dievybes, bet ir žiūrėti į tas poras ne kaip į dvigubas dievybes, o kaip vienos dievybės dvigubus – figūratyvinius ir abstrakčius – teonimus.

Pastabos ir nuorodos

[1] Vilniuje išleistoje faksimilėje p. 40.
[2] „Dievai ir jų vardai", in *Kultūros barai*, 6, 1970, p. 163–173.
[3] Mums nesuprantama, kodėl B. Savukynas, *ibid.*, *Gondu* formą laiko daugiskaitos kilmininku.
[4] Plg. Jurginio komentarai in *De Diis*, p. 75.
[5] G. Dumézil, *Le Problème des Centaures*, 1929, p. 230–231 et sqq.
[6] Plg. supra, *Apie bites ir moteris*, p. 259.
[7] Paminėkime, dėl visa ko, nors vieną dokumentą – „Piršlio nusmerkimą miriop", kurį pasirašo šalia Šiaulių Bambizo, Raseinių Magdės ir kitų „pečėtorių ir pečėtorkų" ir Salantų *Pizelis*. *Svotbinė rėda*, in A. Juška, *Svotbinės dainos*, II, 349.
[8] E. Fraenkel, *Sprachliche, besonders syntaktische Untersuchung des kalvinistischen litauischen Katechismus des Malcher Pietkiewicz von 1598*, Göttingen, 1947, p. 48–49.
[9] Kita žodžio *gandas* prasmė – „Gerücht", „rumeur" – mūsų tiesiogiai neliečia. Ją tačiau galima būtų išaiškinti kitos implicitinės semantinės struktūros pagalba: *gandas* – tai observatoriaus nuomonė, jo didesnis ar mažesnis žinojimas apie situaciją, kvalifikuojamą kaip „gandas" arba „negandas".
[10] Plg. mūsų „Mythologie comparée", in *Du sens*, p. 126, naudojanti G. Dumézilio tyrinėjimų rezultatus.

TAVVALS*

deus auctor facultatum

I. TABALÀ – ŠVENTVAKARIS

(1) Fraenkelio *Etimologiniame žodyne* po įvestiniu žodžiu *tabalái* (interj.) surinktoje gausioje tabalų šeimoje galima rasti ir žodį *tabala,* reiškiantį, pagal Miežinį, „Block-, Heilig-abend".

Šio švento, „blukui vilkti" skirto vakaro (= antrosios Kalėdų dienos) aprašymas sutinkamas Motiejaus Valančiaus *Palangos Juzėje*:

... pradėjo loti šunys ir kažikas brakš-brakš į langą brazdinti. Gaspadorius prisikišęs klausė: „Kas čia?" Atsakė: „Mes *susiedai blukvilkiai,* argi roda *bernelį* giedoti?" Šis atsakė: „Roda, roda." Tuojau įėjo keturi vyrai, trys jauni, o vienas senas, žilas, pagiedojo *Sveikas, Jėzau mažiausias,* ir tarė *senis*:

– Susiedėli, atėjom pas tamstą ne gerti, ne valgyti, bet tamstą pasveikinti. Esi stiprus ūkininkas, *geras susiedas,* dievobaimingas žmogus, dar mano vaikui kūma, tarp mūsų plikų gali vadintis karalium, kaipo tarp aklų vienakis. Mylim tamstą, ne kartą *susišelpiam,* todėl, sulaukę tos didžiosios šventės, sveikinam tamstą drauge su gera moteria ir gražiais vaikais. Tegul tamstą Viešpats ilgai užlaiko *dėl mūsų laimės.*

Motuzas pasakė jiems ačiū ir pasvadino.[1]

(2) Šį bluko vilkimo aprašymą galima papildyti Simono Daukanto patiektomis žiniomis; pagal jį, žmonės „...vilko bluką per kiemus... *tabalus muszdamis*"[2].

* Šis straipsnis pirmą kartą išspausdintas in *Baltistica,* XI (2), Vilnius, 1975.

Turint galvoje, kad *tabalaĩ* yra mušamasis muzikos instrumentas, padarytas iš keleto prieklėtyje (arba priepirtyje) horizontaliai pakabintų lentų[3], Valančiaus aprašymas papildytinas tad dar vienu, įžanginiu „tabalų mušimo" epizodu[4]: prieš įžengdami į trobą, kaimynai visų pirma muša tabalus, dainuodami dainą, prasidedančią žodžiais:

– Tabałaj, taj, taj, taj,
Judink seni kaułus, op, op, op,
Sódauszk rankû delnàs.[5]

Prisiminus, kad *tabalu* vadinamas šokis, šokamas vienų vyrų[6], nereiktų nustebti, jei mums dar nežinomi šaltiniai prie šio epizodo prikergtų ir šokio sceną, ypač kad dainos turinys aiškiai daro į tai aliuziją.

(3) Šitaip papildytas bluko vilkimo ritualas susideda iš keturių dalių:

(a) tabalų mušimo,
(b) pasveikinimo giesmės,
(c) senelio oracijos,
(d) kaimynų vaišinimosi.[7]

Mitologo užduotis būtų nagrinėti šio ritualo sintagmatinę struktūrą, bandant išryškinti kontraktualinius santykius tarp dieviškojo ir žmogiškojo pasaulių. Tačiau tai jau išeina iš mūsų nusistatytų rašinio ribų.

II. TABALO SEMANTINIS KONTEKSTAS

(1) Tabalų mušimo prijungimas prie *blukvilkių* vaikščiojimo apeigų darosi suprantamas atsižvelgiant į tabalų, kaip muzikos instrumento, socialines funkcijas: „tabalų signalais kaimo žmonės buvo kviečiami į pirtį, šermenis, vestuves, susirinkimus"[8], t.y. į visas visuomenines sueigas, kuriose pasireiškiantys socialiniai santykiai, peržengdami šeimos ribas, aprėpia *kaimyniją*, neišeidami tačiau iš kaimo bendruomenės rato.

Valančiaus pateiktos oracijos tekstas taip pat pabrėžia tą pačią bluko vilkimo socialinę funkciją, kuri yra gerų, vieni kitus sušel-

piančių, besikūmuojančių, bendruomenės laimę tuo būdu užtikrinančių „susiedų" lankymas. Tabalų mušimas yra tad tik simbolinė kaimynijos ryšių tamprumo išraiška.

Lasicijaus[9] pasiūlytas dievas *Tavvals*, „gerų paslaugų teikėjas", natūraliai prisijungia prie ką tik aprašyto ritualo: semantiniu atžvilgiu jo veiklos sfera identifikuojasi su bendrąja apeigų reikšme, o fonetiniu atžvilgiu jis be didelių sunkumų gali būti įrašytas į plačią *tabalų* šeimą. Mitologiniu atžvilgiu pagaliau yra normalu, kad ritualinį tekstą atitiktų mitinė būtybė.

(2) Charakteringas yra ir bluko vilkimo įjungimas į bendrąjį Kalėdų papročių kontekstą. Lietuviškosios Kalėdos ne tik kad beveik nieko bendro neturi su krikščioniškąja šių švenčių tradicija, jos visais savo poreiškiais yra *bendruomeninio solidarumo šventė*. Šio solidarumo atžymėjimas apima ne tik šeimyną plačiąja prasme, bet ir gyvųjų bei mirusiųjų bendruomenę ir visą į šeimą integruotą gyvatą: kūčios maistu dalinamasi ne tik su naminiais gyvuliais ir bitėmis, bet ir su vaismedžiais. Ši uždaro šeimyninio solidarumo šventė leidžia tiktai dvi išimtis: tolimų *genčių* lankymą, kurį atlieka jaunų vyrų jojos, ir gerų *kaimynų* lankymą bluką velkant. Tai dvi šeimyninės bendruomenės išplėtimo formos.

(3) Pasveikinimo giesmės bent mums iki šiol žinomi tiktai trys įžanginiai segmentai:

(a) Sveikas, Jėzau, mažiausias (M. Valančius),
(b) Juozapai, seneli, sugauk man genelį,
Sugavęs nepaleisk, į maišelį įleisk[10],
(c) Tabalai, tabalai, visi garbin tave.[11]

Vykstanti antrąją Kalėdų dieną bluko vilkimo ceremonija duoda lyg ir pagonišką šios šventės versiją: pati giesmė vadinama „berneliu" arba „berneliais" – tai lyg ir krikščioniškųjų Kalėdų atkartojimas. Taip bent ją pristato vyskupas Valančius, savo aprašymuose mėgstąs profaniškas dainas pakeisti bažnytinėmis giesmėmis, savo Juzę įpareigodamas naujų giesmių sugalvoti. Labiau įtikimas yra antrasis tekstas (b), kuris prisistato kaip „bernelių" parodija. Turimų duomenų menkumas neleidžia daryti semantinės šių tekstų atbrailų analizės. Pažymėtina tačiau, kad vietoje vaikelio Jėzaus, pagrindinio

krikščioniškosios šventės aktoriaus, pasirodo senelis Juozapas, šventosios šeimos globėjas, taigi, tam tikra prasme, „auctor facultatum".

Visiems žinoma, kad krikščioniško šventojo pasirodymas liaudies tikėjimuose dažnai maskuoja jo vietoje anksčiau buvusią pagonišką mitinę ar dievišką būtybę. Šitaip galima aiškinti ir Juozapo vietoje trečioje versijoje (c) iškylantį *Tabalą*. Aišku, kad Tabalas šiame tekste yra personažas, į kurį kreipiamasi, kuris, kad ir juokais, garbinamas. Aišku taip pat, kad Tabalas įsivaizduojamas *senelio* antropomorfine figūra: kaip senelis Juozapas, kaip senis, judinąs savo kaulus tabalus mušant, kaip žilas senis, įeinantis į trobą oraciją sakyti.

Filologiniu požiūriu šis tautosakos tekstas, minintis senelį *Tabalą*, ir yra atestacija, kurios laukia mitologai, kad galėtų įrašyti Lasicijaus *Tavvals* į „tikrųjų" lietuviškų dievų sąrašą, suteikdami jam kaimo bendruomenės dievo, prižiūrinčio ir įkvepiančio gerus kaimynų santykius, statusą.

Lieka paskutinis klausimas: kodėl šis kalėdinis ritualas vadinamas „bluko vilkimu"?

III. TABALAS IR BLUKAS

Visų pirma reikia perspėti nuo galimos klaidingos šio pavadinimo interpretacijos: nors *blukas, blukis, bluke*[12] ir reiškia „trinką", „malką", per bluko vilkimo ceremonijas – bent Daukanto ir Valančiaus laikais – jokių pliauskių niekas nevelka, taip kaip ir per „bitelių vežiojimą" Užgavėnėse niekas bičių avilių į roges nekelia. Galima, tiesa, prileisti, kad šis figūratyvinis stereotipas turėjo kadaise ir „tiesioginę" prasmę, aprašančią realų medžio gabalo vilkimą. Tačiau Fraenkelio cituojamas Daukanto aiškinimas, pagal kurį Žemgalėje ar Kurlandijoje Kalėdų naktį po kiemus velkamas ir galop sudeginamas *blukis* simbolizavo besibaigiančius senuosius metus, neatrodo pakankamai solidus ne tik dėl jį paremiančių folklorinių davinių stokos, bet ypač dėl šios rūšies ritualams charakteringų elementų: kovos tarp senųjų ir naujųjų metų arba mirties ir prisikėlimo epizodų nebuvimo. Daug įtikimesnė atrodo ten pat ci-

tuojama Endzelīno pastaba, kad blukio vilkimas yra senovinio indoeuropiečių *stulpų* kulto liekana.[13]

Norint šią hipotezę paremti ir išplėsti, reikėtų visų pirma pasiūlyti dviejų žodžių, *bluko* ir *tabalo*, sinonimiškumą. Iš tiesų, jeigu *tabalai*, kaip muzikos instrumentas, susideda iš kelių parištų lentų (60–100 cm ilgio, 15–20 cm pločio ir 3–4 cm storio), tai šio žodžio vienaskaita be jokių sunkumų gali reikšti „storą lentą". *Blukė* (ar *blukas*) yra tuo tarpu ne tik trinka ar malka, bet ir „stora lenta"[14].

Tuo būdu žodis *Tabalas* reikštų ne tik dievišką būtybę, galinčią pasireikšti žmogaus pavidalu, bet drauge ir *bluką*, t.y. stabą, kuriame toji būtybė yra įsikūnijusi su juo sutapdama.[15] Toks dviprasmiškumas visiškai atitiktų archajinės galvosenos formas. O *tabalo* pakeitimas skolintu *bluku* galėtų būti aiškinamas kaip eufemizmas persekiojamos ir blėstančios liaudies religijos kontekste. Viena aišku: tiktai ši hipotezė leidžia suprasti Miežinio pateikto žodžio *tabala*, reiškiančio „šventą blukio vakarą", semantizmą.

IV. SIEKTI REZULTATAI

Šio rašinio tikslas dvigubas. Mitologiniu atžvilgiu norėta įteisinti Lasicijaus paminėtą dievą *Tabalą* kaip kaimynų savišalpos ir gero sugyvenimo globėją. Filologiniu atžvilgiu, papildžius Fraenkelio *tabalų* šeimai skirtą žodyno straipsnį naujomis leksinėmis vertėmis, norėta atkreipti dėmesį į etimologiniams tyrinėjimams, ilgą laiką išbuvusiems griežtoje fonetikos priežiūroje, Émille'o Benveniste'o dėka naujai statomus semantinės koherencijos reikalavimus. Hierarchizuotas reikšmių struktūros nustatymas visai tabalų šeimai atrodo šioje perspektyvoje svarbesnis uždavinys negu fonetiško jai etimono priskyrimas: ar ši žodžių šeima gali būti pridengta, kaip mano Fraenkelis, šauktuku *tabalái*!, ar darytiniu žodžiu *tab-al-as* – tai nauja problema, išeinanti už mūsų kompetencijos ribų.

Pastabos ir nuorodos

[1] *Raštai*, I, 237–238. Mūsų pabraukta.
[2] *Būdas*, 142. Kol kas tyčia praleidžiame S. Daukanto siūlomą bluko ir senųjų metų identifikaciją.
[3] *Maž. liet. t. encikl.*, III, 459. Šio žodžio trūksta Fraenkelio žodyne.
[4] *Tabalus mušti*, semantiškai paėmus, nieko tad bendro neturi su rusiška metaforine ekspresija *tabalu bit*, „müssig umherschlendern".
[5] S. Daukantas, *ibid.*, cituojamas Fraenkelio. Neaišku, ar „tabalai" čia reiškia muzikos instrumentą, ar senį, į kurį kreipiamasi šauksmininku.
[6] *Maž. liet. t. encikl.*, *ibid.* Fraenkelio žodyne šios prasmės trūksta. *Tabalas*, kaip šokis, neapsiriboja Žemaitija; plg. mįslę „Kas tai, kas tai: užu balto beržyno *vilkas tabalą šoka*?" (Liežuvis), in *Dieveniškės*, p. 374.
[7] *Bluką vilkti* reiškia drauge ir „viešėti". *LKŽ* (Plng.).
[8] *Maž. liet. t. encikl.*, *ibid.*
[9] I. Lasicius, *De Diis Samagitarum*, p. 40.
[10] *LKŽ* (Plng.).
[11] *LKŽ* (Dr.).
[12] *LKŽ*. Tai skoliniai iš vok. *Block*.
[13] Plg. taip pat K. Būgos surinktą įdomią leksikologinę medžiagą apie stulpų, stabų ir balvonų kultą lietuvių tautoje.
[14] Plg. *LKŽ*: „senoviški suolai iš blukių (storų lentų) buvo padaryti" (Vb.).
[15] Plg. žodį *Gavėnas*, drauge reiškiantį ir jaujoje gyvenančią dievybę, ir stulpą.

TRATITAS KIRBIXTU

I. TRATIKAS KIBIRKŠTŲ

„Deaster est, qui scintillas tugurii restinguit", t.y. „dievukas, pirkelėje žiežirbas išblėsinąs"[1]: šitaip vienu trumpu sakiniu Lasicius pristato kitų ugnies dievybių draugijoje[2] dar vieną su ugnimi surištą mitinę būtybę.

Šio iš dviejų žodžių sudaryto teonimo išaiškinimas kelia sunkumų. Dėl *Kirbixtu,* tiesa, visi aiškintojai sutinka, kad tai žodžio *kibirkštis* daugiskaitos kilmininkas, tačiau neaiškus lieka kibirkščių determinuojamas *Tratitas*. Ligšioliniai tyrinėtojai[3] siūlo žiūrėti į jį kaip į lietuviškojo slavizmo *trotytojas* deformaciją. Tokia interpretacija, nors jinai ir visiškai patenkinama reikšmės atžvilgiu – ji atitinka lotyniškąją dievuko veiklos definiciją – kelia abejonių dėl dviejų priežasčių: nebūtinas yra slaviškas lietuviško dievuko vardas; sunku prileisti tokį gana stambų fonetinį šio vardo iškraipymą. Jinai būtų priimtina tik tuo atveju, jeigu nebūtų įmanomas kitoks šio žodžio išaiškinimas.

O toksai pakaitalas yra: užtenka prileisti paprastą korektūros klaidą – o jų Lasicijaus tekste nemaža – sumaišant raides *t* ir *k* ir skaityti *Tratitas* kaip *Tratikas*, gaunant neabejotinai lietuvišką veikėjo pavadinimą. Šalia *Tratiko* Lasicijaus veikale randamas ir *Twerticos;* priesaga *-ikas* ir iki šiol lietuvių kalboje produktyvi.

Žodžio *trat-ikas* šaknis irgi lengvai suprantama: ją randame kituose tos pačios šeimos žodžiuose kaip, pvz., *trat*-inti, *trat*-ėti

„sproginėti degant", taigi šeimoje žodžių, semantiškai surištų su ugnimi. Parafrazuojant *Tratiką* tad galima aiškinti kaip „kibirkščių sprogdintoją". Teonimą sudarančių dviejų žodžių kombinacija irgi komplementarinė: lygiai kaip perkūnijoje, pavyzdžiui, galima atskirti griausmą, kaip jos garsinį aspektą, ir žaibą, kaip šviesos poreiškį, taip ir *tratėjimas* yra to paties reiškinio garsinis, o *kibirkščiavimas* – šviesos efektai.

Tokia leksinė interpretacija leidžia geriau suprasti ir paties dievuko veiklą. Įsižiūrėjus į žiežirbų pasireiškimą židinyje matosi, kad tie du jau minėti šviesos ir garso efektai nesutampa laike, bet vienas kitą seka laiko linijoje: pirmiausia pasirodo kibirkštis, nusidriekianti pagal savo pasirinktą trajektoriją, o tik paskui jinai staigiai sustabdoma nelauktu sprogimu. Tai visiškai atitinka „dievuko, pirkelėje žiežirbas išblėsinančio", definiciją.

Tratiko, kaip lokalinio pobūdžio dievybės, reikalingumas visai suprantamas: jis, kaip kibirkščių sprogdinėtojas, sustabdo jas laiku, neleisdamas joms pasiekti šiaudinį stogą ir sukelti gaisrą. Tai praktiškoji jo funkcija. Tačiau jo veikla reiškiasi ir kitoje, mitinėje plotmėje, darydama jį dar labiau gerbtina būtybe. Plačiai žinomas tikėjimas, kad židinio kibirkščiavimas reiškia ugnyje besirandančių vėlių kančias[4]: lengva įsivaizduoti, kad *Tratikas*, sprogdindamas, blėsindamas žiežirbas, kartu mažina ir kenčiančių vėlių skausmą, apramina jas.

II. VIRKŠČE KIBIRKŠČE

Tokius mitinius santykius tarp *Tratiko* ir vėlių galima būtų laikyti aiškintojo vaizduotės padaru, jei juos pagrįsti nebūtų papildomų davinių. Laimingo atsitiktinumo dėka Basanavičiaus surinktų pasakų lobyne teko sutikti gana keistą pasakojimą *Apie virkščę-kibirkščę*, užrašytą Šiaulių parapijoje[5], taigi netoliese nuo Lasicijaus naudojamų šaltinių etnografinės srities.

Pasakojimas savo struktūra primena visiems žinomą „Bėkim, bėkim, dangus griūna" pasaką, su tuo skirtumu, kad *virkščia-kibirkščia*, bėgimo iniciatorė, bėga „į peklą dušių gelbėt" ir kad pasaka, kuri baigiasi komentaru „teip daug velnių išmùša ir daug dušių

išgelbėja", anaiptol ne humoristinė, o mitinė. Iš kitos pusės, sakmės herojė turi dvigubą vardą ar du vardu: be jau mums artimo *Kibirkščia*[6], ji drauge vadinasi ir *Virkščia* („ankštinių augalų – žirnių, pupų ir t.t. – stiebas"), o žirnių ir pupų ryšys su pomirtiniu gyvenimu, kurį teks paliesti kita proga, neabejotinai tamprus.

Taigi *Virkščia-Kibirkščia* su savo pagalbininkais: lepše, žiurke, ežiu, girnų puse ir giros kubilu, atbėga į pragarą. Jie ten susislapsto kur kas gali, o *Virkščia-Kibirkščia* įlenda į *ugnieką*.[7] Netrukus grįžta ir „didelis, senas, žilas velnis" – archajiška *Velnio* figūra; žiurkei sukrabždėjus, jis pamano, kad tai „tur but nauja duše ateja", ir, priėjęs prie židinio[8], ima pūsti ugnį. *Virkščia-Kibirkščia*, tuo pasinaudodama, „prikiša ugnį pri barzdos ir užsidegė barzda", o išsigandusį, bebėgantį Velnią užmuša pagaliau herojės pagalbininkė *Girnų Pusė*.

Šio straipsnelio rėmuose nėra ko analizuoti išsamiai visą sakmę, užteks tik pabrėžti keletą šio pasakojimo detalių: *Kibirkščia* yra neabejotinai su ugnimi surišta būtybė, tačiau jos gyvenvietė nėra ugnis, o ugniekas; jinai tiktai paima ugnį (=kibirkštis) ir prikiša ją prie Velnio barzdos. *Kibirkščia* nėra tad nei kibirkštis, o personifikuota mitinė būtybė, turinti vertikalinę virkščios-stiebo figūrą.

Jos panašumas su *Tratiku Kibirkštų* irgi neabejotinas ir paremtas jis ne vien tik vardo atitikimu: tuo tarpu kai *Tratikas* blėsina kibirkštis, *Kibirkščia*, atvirkščiai, jas sukelia ir išleidžia iš ugnies: tai du papildomi vienos veiklos sferos aspektai. O svarbiausia – tai šios dievybės – ar šių dievybių – abiem atvejais išvystytos veiklos tikslo bendrumas: *Tratikas* malšina žiežirbas, ramindamas kenčiančias vėles, o *Kibirkščia*, palikdama naminę erdvę, organizuoja ekspediciją į pragarą vėlėms gelbėti.

III. KIBIRKŠTAS

Šią bylą galima papildyti dar vienu, jau nebe pasakinio pobūdžio, bet „tikrą atsitikimą" aprašančiu tekstu:

– Anais metais užmušė Perkūnas Raseiniuos policeiskį. Apie jo užmušimą šitaip žmonės pasakoja. Rytą anksti atsikėlęs, jis sušaukė savo namiškius

ir pasakoja, kad jam miegant atėjusi pana ir sakanti: „Tave šiandien Perkūnas užmuš". O jis sakąs: „Aš tokio smerčio nenoriu." – „Jei tu išlaikysi, kai aš suveršiu su stancka tavo mažiuką pirštuką, tai išliksi gyvas." Tai pasakius, paėmė šilkinę stancką ir suveržė su ja mažiuką pirštuką taip labai, kad jis pabudo nuo to skausmo. Jam pasakojant savo sapną, visi namiškiai apstojo apie jį. Pasirodė mažas debesuks ir sykiu trinkt griaustinis, ir nutrenkė jį ant vietos.[9]

Iš pirmo žvilgsnio šis tekstas atrodo nieko bendro neturįs su mūsų siužetu, jis greičiau suteikia naujų informacijų apie Perkūną ir jo veiklą.

(1) Tekstas visų pirma aprašo magišką procedūrą, kurios pagalba galima apsisaugoti nuo *Perkūno* skirtos mirties. Jinai pagrįsta aiškiu santykiu tarp Perkūno ir mažojo pirštuko: veiksmas, nukreiptas prieš pirštuką – jo suveržimas „stancka", t.y. švento pobūdžio kilpa – identifikuojamas su veiksmu prieš patį Perkūną. Tam tikromis sąlygomis – Perkūno eventualiai aukai atlaikant skausmą – pirštuko suveržimas reiškia ir Perkūno galios suvaržymą.

(2) Šios magiškos procedūros išaiškinimas reikalauja šiek tiek įsigilinti į Perkūno pasireiškimo formas. Kalbant apie *Tratiko* veiklą, jau teko paminėti, kad bendrame perkūnijos fenomene reikia išskirti du reiškinius: žaibą ir griausmą. Etnografiniai daviniai tai pilnai patvirtina. Norint, pavyzdžiui, perkūniją išsiaiškinti sukrikščionintos mitologijos rėmuose, sakoma, kad „Liucipierius, važiuodamas per akmenis su savo karieta, labai smarkiai dunda ir žiežirbos lekia. Žmonės įsivaizduoja tą dundesį perkūnu, o žiežirbas žaibu"[10]. Kitas, visai panašus išaiškinimas duodamas jau etnomoksliniame plane: pagal Kossarzewskį, esanti tokia „ugnis zwana Rûde" t.y. vardu *Rûdé*, paaiškinant lenkiškai, kad tai „blykčiojimas, šviesa danguje be griausmo", bet ir pridedant toliau, kad „yr zajba su perkunija isz Rudes yr be rudes buti negal"[11].

(3) Toji dangiškoji ugnis – *Rûdé*, kurios pasirodymą mes paprastai vadiname žaibais, gali pasireikšti ir labai preciziškomis formomis. Viena iš tokių formų – tai *ugninė kilpa*, užmetama ant pasirinktosios aukos kaklo. Kitas, Balio prigretintas, krikščioniško aiškinimo tekstas kategoriškai teigia, kad „Perkūną valdo šv. Mykolas, o žaibus šv. Jokūbas: Jokūbas užmeta *žaibo kilpą* velniui ant

kaklo, o paskui šv. Mykolas jį nutrenkia"[12]. Jį papildo dar vienas panašus išaiškinimas: „Pats Dievas, neturėdamas laiko velnius gaudyti, išsiuntė žaibą, kad jis sugaudytų visus velnius ir į peklą sumestų. *Žaibas*, Dievo liepiamas, kaip tik pamato kur velnią, tuojau *neria ant kaklo* ir dideliu triukšmu nuneša į pragarą."[13] Nesvarbu, koks bus šios akcijos veiksnys – Perkūnas, šv. Jokūbas ar Žaibas – lieka faktas, kad žaibas kolektyvinėje vaizduotėje aiškinamas kaip *ugninė kilpa* aukai pagauti.

(4) Apsiginklavę šiomis žiniomis, galime grįžti prie mirtin pasmerkto Raseinių policininko. Magiškoji procedūra, sapne pasirodžiusios „panos" naudojama jam išgelbėti, yra, kaip matome, simpatinio pobūdžio ir pasireiškia analoginės struktūros vartojimu: mažojo pirštuko suveržimas „stancka" atitinka žaibo kilpos užnėrimą ant aukos kaklo. Kadangi, kaip tvirtina Kossarzewskio tekstas, perkūnijos „be rudes buti negal", aišku, kad to suveržimo atlaikymas apsaugotų žmogų nuo nutrenkimo. Deja, mūsų atveju auka skausmo neiškenčia ir pabunda, tuo nutraukdama procedūros vyksmą. Reikia tačiau pastebėti, kad pirmoji perkūnijos fazė – žaibavimas, pakeistas piršto veržimu, lieka užskaitomas: policininką Perkūnas nutrenkia kaip iš giedro dangaus, be žaibo.

Iš kitos pusės – ir mitinis galvojimas tokių kontradikcijų nėra varžomas – mažojo pirštuko suveržimas reiškia tuo pačiu ir *Perkūno* galios apribojimą ar, tiksliau pasakius, paties Perkūno pažabojimą. Šia prasme mažasis pirštukas – tai ne kas kita, kaip suminiatiūrintas Perkūnas.

Mums šiuo metu nežinomos studijos, kurios nagrinėtų penkių rankos pirštų simbolizmą lietuvių mitologijoje. Vien tik atsitiktinai vartant *Lietuvių kalbos žodyną*, galima konstatuoti mus dominančio mažojo pirštuko pavadinimų gausumą: be tarptautinio pobūdžio *ausies piršto*, be įprastų vardų, tokių kaip *mažylis* ir *galinis*, be tą pat reiškiančio figūratyvinio *pempuitis*, mitologo dėmesį atkreipia jo vadinimas *geležiniu pirštu*, leidžiantis numatyti jo mitines funkcijas. Tačiau mūsų bylai įdomiausias jo vardas – *kibirkštas*. Toks jo pavadinimas atrodo neišaiškinamas jokiais pozityvistiniais „sveiko proto" argumentais, ir atvirkščiai – jis darosi savaime suprantamas mūsų nagrinėtame mitiniame kontekste: tai miniatiūrinio Perkūno ar jo

metonimo, o vėliau ir savarankiško dievuko vardas. Žinome, kad kito piršto – nykščio vardu vadinama mitinė būtybė *Nykštukas* vaidina nemažą rolę lietuvių minorinėje mitologijoje, tuo tarpu kai kitų tautų folklore jis dažnai jau degraduotas į šiaip sau sumanaus, guvaus herojaus poziciją. Nieko stebėtino nebūtų, jei ir mažojo piršto pavadinimas sutaptų su kitos mitinės būtybės vardu. Tiek *Tratiko Kibirkštų*, tiek ir *Virkščios-Kibirkščios* veikla: saugoti žmonių naudą, padėti vėlėms ir gelbėti jas nuo *Velnio* – atitinka, gal tik siauresnėje srityje, ugningo dievo *Perkūno* funkcijas. *Tratiko* išorinis pasireiškimas žiežirbų ir sproginėjimo įvaizdžiais taip pat priartina jį prie *Perkūno*. Yra tad pakankamo pagrindo, sugretinus šiuos tris vienai žodžių šeimai priklausančius pavadinimus, žiūrėti į juos kaip į sinonimus ir pasirinkti *Kibirkštą* kaip pirminį šio naminio ugnies dievuko vardą.

Pastabos ir nuorodos

[1] J. Lasicius, *De Diis Samagitarum*, p. 42 ir 22.
[2] Tame pačiame poskyryje randame tyrinėtojų atpažintas *Pelėno Gabiją* ir *Moterų Gabiją*.
[3] A. Mierzyński ir W.C. Jaskiewicz (*De Diis*, p. 83).
[4] J. Balys, *Liet. taut. skaitymai*, II, 32.
[5] J. Basanavičius, *Liet. pas. yv.*, II, 103.
[6] Žodis *kibirkščia* neįtrauktas į *LKŽ*, kur randame tik *kibirkštė* ir *kibirkštis*: jis greičiausia bus pagamintas analogijos būdu pagal *virkščia*.
[7] *Ugnieku*, pagal ten pat duotą paaiškinimą, „Šiaulių pav. vadina tokę vietą akmenais apmurytą prengije (priesenyj) kur ugnį kuren' – kaip kuknė, tik be kamino".
[8] „*Židinis* – vieta prie pečiaus, kur iš pečiaus sušluoj' ugnį su pelenais", *ibid.*
[9] LMD I, 144 (65) in *Tautosakos darbai*, VI, 136 (J. Balio paskelbtas tekstas, užrašytas Šiluvoje 1905 m.).
[10] LTA 832 (653) in *ibid.*, VI, 130.
[11] Kossarzewski, *Litvanica*, in *Taut. darb.*, III, 146.
[12] J. Basanavičius, *Liet. pas.*, II, in *Taut. darb.*, VI, 129.
[13] LTA 489 (24) in *Taut. darb.*, VI, 129.

Tautos atminties beieškant

PRATARMĖ

Romanas Jakobsonas mėgdavo sakyti, kad geru kalbininku gali būti tik tasai, kuris priedo dar turi „poetinį jausmą". Tą pat galima teigti ir apie kalbotyros ryšius su mitologija. Georges'as Dumézilis, prieš atsiduodamas indoeuropiečių mitologijai, buvo gerai paruoštas filologas ir savo gyvenimą baigė, aprašinėdamas vienos išmirštančios Kaukazo tautelės kalbą. Saussure'as, atsiminęs savo gal tariamą burgundišką kilmę, daug metų paskyrė *Niebelungenlied* prasmės ieškojimui. Basanavičius, vienintelis lietuvių mitologas, įsitraukė į filologinius trakų ir lietuvių kalbų giminystės įrodinėjimus. Kazimiero Būgos, pasaulinio masto lingvisto, įnašas į baltų mitologiją itin svarus. Du paralelūs pašaukimai, nors jie ir nevienodai išsivysto, vienas kitą papildo: abu reikalauja uolaus pasirengimo, ilgamečio kruopštaus darbo, abiem būtinas ir vaizduotės, ir abstraktaus mąstymo išlaikymas. Šitokiu sunkiu, pavojingu, bet jau pramintu, viliojančiu taku ir bandoma pastumti kiek į priekį lietuvių tautinės religijos tyrimus.

Pirmasis mitologinių studijų rinkinys, pavadintas *Apie dievus ir žmones*, liudija apie metodų pritaikymo ir mitinės medžiagos panaudojimo galimybių sunkumus: tai mitologo, dar besimokančio, bet drauge ir ieškančio kitiems perduoti tokio darbo patrauklumą, pratybos. Iš čia ir naujos kliūtys, ir naujos problemos: kaip surasti tinkamą toną, sakyčiau, net atitinkamą kalbą, leidžiančią išsaugoti mokslinio tipo argumentaciją ir metodologinį griežtumą, bet drauge ir įgalinančią perduoti mitinę atmosferą, kasdieninio

religingumo išgyvenimą, be kurių joks sakralinio pasaulio aprašymas neįmanomas.

Antrojo rinkinio, kuris dabar pristatomas, ambicijos jau kiek didesnės, bent jau vilčių, jei ir ne išsipildymo, stadijoje. Buvo norėta – ir iš anksto apskelbta – aprašyti *Dievų Viešpačių*, suvereninių Lietuvos dievų, būdą gyvenimą ir darbus. Šis projektas tačiau dėl laiko stokos ir dėl nutolimo nuo šaltinių tik nepilnai įvykdytas, ir rezultatai daug kam galbūt pasirodys kuklesni už pažadus. Tuo būdu išsamūs aprašymai yra pakeisti daugiau neįprastų, naujų pažiūros taškų įvedimu.

Pirmieji du šios knygos skyriai – daugiau moksliško, greičiau filologinio pobūdžio. Iš pradžių pateikiamas pirmasis autentiškas lietuviškas mitas, aprašantis naujos religijos įkūrimą, naujo laidojimo ritualo – kūnų deginimo – įvedimą ir jį sekantį naujo dievų-viešpačių panteono susidarymą. Tai steigiamasis aktas, nuo kurio neišvengiamai privaloma pradėti bet kokį lietuvių religijos nagrinėjimą. Tiktai po to jau galima kalbėti apie dievų lietuviškų vardų atstatymą ir jų sinonimų – ar pakaitalų – atpažinimą; palyginus tris to paties laiko – XIII a. vidurio – skirtingus dokumentus, išryškėja neabejotina dievų-viešpačių triada:

Andojas – Kalevelis – Perkūnas.

Kiekvieno iš šių dievų kiek išsamesnis aprašymas pareikalautų atskiros monografijos, o tai šiuo metu neįmanoma – reikia laukti ateinančios mitologų kartos. Viena tik aišku: toks pavienių dievų aprašymas galimas ne vien pagal jų vardus, bet pirmiausiai pagal jų veiklos sferas, jų funkcijas tiek, kiek jos viena kitą apriboja, tačiau visumoje apgaubdamos pagrindinius suverenumo poreiškius. *Andojas*, pavyzdžiui, vandeninio, tai yra pomirtinio, tikrojo pasaulio, gyvenimo ir mirties valdovas, gali lengvai būti identifikuojamas su *Dievaičiu-Mėnuliu*, degraduotu jo pavidalu, kuris garbinamų dievybių sąrašuose pasirodo tiktai XVIII a. Tačiau jo galybės sferoje čia pat pasirodo *Namų Dievas* (ar *Namų Dievai*), paliudytas XIII a. sąrašuose, kuris „dievų siuntinėlių" – gyvačių – pavidalu pašventintame altorėlyje, šeimos gerbiamas ir garbinamas, laikomas kiekvieno ūkininko troboje. Gyvatė, kaip gyvybės ir mirties simbolis, neabejotinai atstovauja *Andojui*, tačiau be jos, pagal gausius XVI–

XVIII a. liudijimus, garbinamas ir kitas namų dievas – šventosios ugnies ir sodybos globėjas, o, perkeliant į viešąją plotmę, ir suvereno „namų", jo dinastijos dievas; iš čia ir gavosi palyginti ilga digresija: reikia atidžiau apžvelgti šį *žemininkų* ir *gyvačių* kultą, kuriuo Stryjkowskis XVI a. papildo žymiai ankstyvesnį Gedimino sapno mitą, patvirtinantį vyriausios suvereninių dievų šventyklos perkėlimą į Vilnių. Abidvi dievybės – jų garbinimą kiek skirtingais vardais randame visoje lietuviškų genčių apgyventoje teritorijoje – gali pretenduoti į teisę atstovauti *Andojui* namų šeimyniniame kulte. Užtat ir jų klausimą kol kas paliekame atvirą.

Kalevelio problema sukelia jau visai kitos rūšies sunkumus. Tvirtai atestuotą XIII a. slavų metraščiuose, jį rasti Vakaruose buvo galima tiktai peržiūrint *Saulės* mitą, aprašytą Jeronimo Prahiškio (*Hieronymus Pragensis*), ir minint kartu su ja garbinamą „didžiulį kūjį", su kuriuo jinai buvo išvaduota iš nelaisvės. Toks tamprus *Saulės* ir *Kalevelio*, jos nukalėjo ir išgelbėtojo, ryšys įprasmina ir *Mėnulio* su *Saule* vedybas, išreiškiančias taikingus dviejų suverenumo sferų santykius. Tačiau *Kalevelio* ankstyvas išnykimas iš etnologinių šaltinių, nors jis iš dalies ir suprantamas karingos lietuvių bajorijos perėjimu į katalikybę, palieka lyg ir tuščią funkcinę – karinės jėgos – poziciją, iš naujo keldamas Jakobsono identifikuoto *Velino=Varūnos* klausimą. Prisiminus dažnai sutinkamą velnio ir žmogiškojo kalvio kovos ir kalvystės paslapčių išgavimo motyvą stebuklinėse pasakose, teko visą *Kalevelio* klausimą peržiūrėti iš naujo. Panaudojant sakmėse išlikusią *Velnių Karaliaus* – nieko bendra neturinčio su velniukais, kipšais, riestauodegiais, bekulniais ir šimtais kitų jo tarnų – figūrą ir jo pralaimėtą dvikovą su kalviu, tapusiu jo įpėdiniu-kriukiu, išryškėjo pamažu *Velino*, požemio ir jo turtų – akmenų ir geležies – valdovo asmenybė ir dalies jo suvereninių funkcijų – karinės jėgos – perdavimo *Kaleveliui* prasmė.

Tačiau *Velino* galios sfera nuo to dar neišnyksta: kita digresija aprašinėdami javus globojančias dievybes, iš naujo sutikome jį, žiemkenčių javų globėją, saugojantį juos savo, kaip požemių valdovo, titulu, ir jam skirtas rudens iškilmes, jo garbei aukojant ožį. *Veliną*, kaip požemių valdovą, mes vėlgi galėjome identifikuoti su kita jo vardo forma – *Velioniu*, po ilgų abejonių pagaliau pasiryžę

suteikti vyrišką lytį Lasicijaus pasiūlytai *Vielona*. Tai, žinoma, išaiškina ir laidojimo apeigas kūną sudeginant, kad dvasia lengviau persikeltų į kitą pasaulį, o kaulus pakasant paežėje *Velionio* globoje, kaip dar neatsiskyrusią nuo šio pasaulio mirusiojo dalį. Šitoks dvigubas, mitinis, skandalingas pomirtinio gyvenimo įsivaizdavimas – kartu danguje ir po žeme – būdingas daugeliui religijų ir mitologijų.

Velino ir jo įpėdinio *Kalevelio* valdomos karinio suverenumo sferos nustatymas padeda išsiaiškinti ir lietuvių religijos istorikų sukurtą savotišką *Perkūno* „mitą", pagal kurį jis esąs tai vyriausias dievas, tai bent karo dievas. Jo vardas, tiesa, užrašytas vokiškuose šaltiniuose, randamas ir Długoszo *Kronikoje*, tačiau apie jo realias funkcijas, išskyrus tai, kad jis valdo griausmus, sunku ką nors sužinoti. Jei iš viso reikalingas vyriausio dievo buvimas, tai tokiu dievu, pagal tai, kad jis pirmutinis įrašytas pagrindinių dievų sąrašuose (Rigvedoje, bet taip pat ir hetitų dievų sąraše), gali būti tik *Andojas*, kuris, krikščionybę priėmus, savo vietą užleido jau vien dėl savo „dvasiško" pobūdžio „tikrajam Dievui". Neturėdamas jokių ypatingų karinių funkcijų, jis jau pirmose mūsų studijose (kalbant apie *Laimą* ir jos lėmimus) pasirodė greičiau kaip dievų valios vykdytojas, dieviškos ir žemiškos tvarkos prižiūrėtojas. Užtat ir jo pakaitalus XIII a. dievų sąrašuose mes išaiškinome kaip *Dievų Rykis, Dievų Rykužis*, t.y. prievaizdas, o ne prūsiškos kilmės *Rikis*, „karalius", aiškinimas, kurį Būga pirmasis atmeta. Norėdami tad šiek tiek demistifikuoti *Perkūną*, surasti jo vietą kasdieniniame žmonių gyvenime, mes ir bandome daugiau išryškinti jo agrarines funkcijas, jo, kaip gamtos ir ypač oro jėgų – lietaus ir ledų – tvarkytojo, rolę: tai neabejotinai seni ir pastovūs tikėjimai ir, žinoma, tai tiktai įžanga į jo bylos išsamesnį nagrinėjimą.

Taigi, nežiūrint digresijų ir ta proga kylančių naujų problemų, Dievų Viešpačių reikalai atrodo šiek tiek aptvarkyti. Šioje gana optimistinėje apžvalgoje lieka, deja, dar viena spraga – tai moteriškos deivės (ar deivių) pasirodymas šiame dievybių sąraše. Mitologų pagal tradiciją priimta, kad sąrašuose minimi moteriški vardai *Medeina* ir *Žvėrūna* – tai du vienos ir tos pačios deivės pavadinimai. Tokią nuomonę ir mes ilgą laiką laikėme priimtina, nežiūrint dide-

lių sunkumų išaiškinant *Žvėrūnos* etimologiją. Tačiau Lasicijaus minimų dviejų miško deivių – *Medeinos* ir *Ragainos* – buvimas sukelia pirmąsias abejones. Długoszo pasiūlyta romėniška *Medeinos* interpretacija, identifikuojanti ją su Diana, skaisčia viengunge medžiotoja, griežtai atskiria ją nuo *Ragainos-Raganos* ir nuo *Žvėrūnos*, metraščio apibūdintos esant kale. Nauja aiškinimo galimybė pasirodė, pažvelgus į senovės graikų mitologiją, kurioje sutinkamos dvi suporuotos laukinės deivės – Artemidė (=Diana) ir Hekatė, vėlyvesniais laikais virtusi tikra liaudiška ragana. Charakteringa ir tai, kad jos senais laikais ne tik maišomos, bet dažnai net laikomos viena dievaite – Artemide-Hekate. Byla, kaip matome, smarkiai susikomplikuoja, reikia papildomų studijų: dviejų skirtingų, nors kartais ir sutapdinamų dievaičių buvimo hipotezė turi ne mažiau argumentų negu vienos *Medeinos* tradicinis pristatymas. Tačiau, atsižvelgiant visų pirma į jų funkcijas – klausiant savęs, ar iš tiesų būtų viena dievaitė, ar dievaitė *bifrons*, ar jos būtų dvi – aiškiai matyti, kad moterys Dumézilio trifunkciniame lietuvių religijos paskirstyme neužima trečiosios funkcijos – naudos, sveikatos ir grožio globos – pozicijos: ši trečioji funkcija, kaip jau matėme, tiek prūsų, tiek ir lietuvių priskiriama pirmojo suverenumo dievo – *Patrimpo*, ar *Andojo* – žiniai. Tuo tarpu *Medeina* ir *Ragaina* (*Žvėrūną* laikant jos pirmatake) yra miško, *laukinės*, nekultūrinės erdvės deivės. Vedybas laikant pirmuoju *kultūrinio* gyvenimo kriterijum, šių dievaičių rolės tada atrodo simetriškos ar antagonistiškos: *Medeina*, atsisakydama vedybų ir likdama skaisti, lieka už kultūros ribų, o *Ragaina-Ragana*, favorizuodama nevedybinius seksualinius santykius ir pati žudydama priviliotus jaunikaičius, yra ne mažiau aiški prieškultūrinių, sutartimi nepagrįstų ryšių šalininkė. Šitokią hipotezę, pagal kurią, šalia trijų dievų-viešpačių, atstovaujančių kultūrinei visuomenei, reikia dar pridėti dvi laukines gamtos deives – ar vieną dvilypę, dviveidę dievaitę – laikome tad pakankamai rimta ir svarstytina. Šis sprendimas užbaigtų tuo būdu visą, nors dar ir paviršutinišką, suvereninių dievybių aprašymą.

Susirūpinimas atstatyti nuoseklų, prasmingą dievų pasaulį ne tik netrukdė, o tiesiog skatino mus domėtis kasdieniniu žmonių gyvenimu, persunktu giliu religiniu jausmu, kuriame darbas ir

šventės, papročiai, apeigos ir tikėjimai, tampriai tarpusavyje surišti, leido žmogui gyventi dermėje su jį supančia gamta, su dvasiniu ar dievišku pasauliu, įprasmindami jo veiklą, jo gestus ir žodžius, paversdami juos ženklais, atspindinčiais vientisą tautinę kultūrą. Juk tautos kultūra yra jos vaizduotė, jos sąmonė, jos atmintis.

Pirmas skyrius

SAKMĖ APIE ŠOVĮ, VĖLIŲ VEDLĮ

Pirmasis lietuviškas mitas, 1261 m.

A. KRITIŠKAS TEKSTO VERTIMAS

Teksto vertimą į lietuvių kalbą ir kritišką jo apipavidalinimą atliko, daug man padėdami savo kompetentingais patarimais, lituanistas Bronys Savukynas ir istorikas Juozas Tumelis. Naudojuosi šia proga pareikšti jiems savo gilią padėką.

Versta iš M. Obolenskio[1] paskelbto, vad. maskviškio varianto: laužtiniuose skliaustuose nurodomi F. Dobrianskio[2] paskelbto, vad. vilniškio [santrumpa – V.] varianto teksto skirtumai.

PASAKOJIMAS APIE TOKĮ PAGONIŠKĄ PAKLYDIMĄ, KAD JIE SOVIJŲ DIEVU VADINA

Aštuonioliktas sakymas

[*V. variante*: apie pagonišką paklydimą mūsų Lietuvoje. XVIII sakymas. Apsakysime pagoniškus paklydimus, kokių būta ir mūsų Lietuvoje.[3]]

Sovijus buvo žmogus. Pagavęs laukinį[4] šerną, išėmęs iš jo 9 blužnis, jis davė jas iškepti savo pagimdytiesiems [*V. variante pridėta*: vaikams]. Tiems jas suvalgius, supyko ant gimusiųjų iš jo [*V. variante pridėta:* vaikų]. Mėgino jis nusileisti (nužengti) į pragarą. Pro aštuonerius vartus negalėjo, pro devintus savo norą patenkino per savo pagimdytąjį, tariant sūnų [*V. variante:* vienam jo pagimdytajam, tariant sūnui, parodžius jam kelią]. Broliams supykus ant jo, išsiprašė jų: nuėjęs suieškosiu savo tėvą, ir atėjo į pragarą. O [*V. variante pridėta*: jo] tėvui su juo pavakarieniavus, padarė jam guolį ir pakasė jį žemėje. Rytą paklausė jį, jiedviem atsikėlus: ar gerą atilsį turėjai. Tas jam sudejavo: ak! kirminų ir šliužų (roplių) ėdamas buvau. Vėl rytojaus dieną padarė jam vakarienę ir įdėjo į medžio kamieną (medį) ir paguldė jį [*V. variante:* įdėjo į medinę skrynią ir paguldė miegoti]. Rytą

paklausė jį ir tasai tarė: bičių ir daugybės uodų ėdamas buvau, aiman, kaip sunkiai (blogai) miegojau. Vėl rytojaus dieną padarė didžiulį ugniai laužą ir įmetė jį į ugnį. Rytą paklausė jį: ar gerai pailsėjai. O tasai jam tarė: kaip kūdikis lopšy saldžiai miegojau.

O didis šėtoniškas paklydimas (apjakimas), kuris įvestas į lietuvių giminę, ir jotvingius, ir prūsus, ir jemь[5], ir lybius, ir daugelį kitų kalbų (giminių; tautų), kurios sovica vadinamos ir [kurios] mano (įsivaizduoja), kad jų sielų vedlys (palydovas) į pragarą esąs Sovijus, buvęs Abimelecho laikais, ir šiandien savo mirusius kūnus degina laužuose, kaip Achilas ir Eantas, ir visi kiti helenai. Šitą paklydimą Sovijus paskleidė, kad jie aukotų nelabiems (bjauriems; netikriems) dievams Andojui ir Perkūnui, tariant griausmui, ir Žvorūnui, tariant kalei, ir Teliaveliui [ir[6]] kalviui, nukalusiam jiems saulę, kuri šviečia žemėje, ir užmetusiam jiems ant dangaus saulę. Šitas nelabas (ydingas) paklydimas atėjo pas juos iš helenų. O metų nuo Abimelecho ir nuo nelabojo (nuodėmingojo) Sovijaus gausios giminės iki šių metų, kuriais pradėjome rašyti šią knygą, yra 3000 ir 400 ir 40 ir 6 metai.[7]

[1] M. Obolenskij (publ.), „Letopisec Perejaslavlja Suzdalskogo", in *Vremennik Imperatorskogo Moskovskogo Obščestva istorii i drevnostej rossijskich*, kn. 9, Moskva, 1851, p. XIX–XXI.

[2] F. Dobrjanskij, *Opisanie rukopisej Vilenskoj Publičnoj biblioteki, cerkovno-slavjanskich i russkich*, Vilna, 1882, p. 249–250.

[3] Vilniškio varianto 27 lape (publikacijos – p. 249) vėlesnis prierašas paraštėje: „Štai yra pagoniškas paklydimas. Ir mūsų Lietuvoje toks nelabas (ydingas) dalykas gyvavo iki Vytauto, nes Vytauto žmoną Iriakoloje (? Eiriogaloje=Ariogaloje) sudegino po mirties ir po to pradėjo (ėmė) liautis degintis". Prieraše nėra skyrybos ženklų.

[4] Sen. rusų k. *divij veprь*, atrodo, laikytinas nemotyvuotu pleonazmu, tolygiu lietuvių *laukinis šernas*. Sen. rusų *veprь* yra turėjęs dvi reikšmes: 1. *šernas*, 2. *kuilys* (naminis); *divij* taip pat dvireikšmis: 1. *laukinis*, 2. *nepaprastas*. Pagal teksto logiką (9 blužnys) galėtų būti: *nepaprastą šerną*. W. Mannhardtas taip ir verčia: *wunderbaren Eber*.

[5] Suom. *Häme* (nomen collectivum) – Pabaltijo finų gentys. Archeologiniai duomenys rodo juos deginus lavonus.

[6] Šitą ir rodytų maskviškis variantas: *i Teliaveli i s kuznecju* (! *ir Teliaveliui* ir [s nesuprantamas] *kalviui*). Vilniškiame variante: *i Telia velikъ kuznecъ* (! *ir Telia didis kalvis*). Kadangi šitokio skaitymo nepateisina viso sakinio struktūra (kitų dievavardžių datyvai), tai abiejų tekstų išvestinė būtų: *i Teliavelisu kuznecu* (*ir Teliaveliui kalviui*).

[7] Janina Liutkienė labai sunkiomis sąlygomis padėjo galutinai sutvarkyti šį tekstą. Jai autoriaus padėka.

B. TEKSTO ANALIZĖ

I. BENDROSIOS PASTABOS

1. *Tekstas ir kontekstas*

Keletas bendro pobūdžio pastabų turėtų, mūsų manymu, palengvinti šio teksto skaitymą.

(a) Lietuviškasis mitas ir Bizantijos Kronika

Šis mitas, kurio lietuviškumu negalima abejoti, yra įrašytas kaip įterptinis papildymas į Bizantijos *Kroniką*, pastarąją verčiant į senąją slavų kalbą. Iš pirmo žvilgsnio matyti, kad pirmoji šio teksto dalis liečia vien tik lietuviškus įvykius, tuo tarpu antroji dalis įrašo jį į tuo metu žinomo pasaulio – Graikų senovės ir Biblijos laikų – istoriją. Atidėdami kol kas (V. 4–1) šio integravimo procedūros ir prasmės nagrinėjimą, atrinksime šioje antroje dalyje tiktai keletą „lietuvių giminę" liečiančių nurodymų, būtent:

– kad *Sovijus* pristatomas kaip vėlių vedlys į pragarą,

– kad lietuviai savo mirusiųjų kūnus degina laužuose,

– kad šį kūnų deginimo paprotį Sovijus įvedė tam, kad jie imtų aukoti „netikriems dievams" (čia pat paduodant keturių lietuvių dievybių sąrašą).

(b) Mitas ir istorija

Mūsų tekstas baigiasi tikslios datos, atžyminčios mito užrašymo laiką, nurodymu: 1261 metai atitinka Mindaugo karaliavimo pabaigą, išgarsėjusio visus kaimyninius krikščioniškus kraštus turėjusia priblokšti jo apostaze. Galima prileisti, kad toks nelauktas grįžimas prie „šėtoniško paklydimo" turėjo sukelti *Kronikos* vertėjo susidomėjimą šiuo pagonišku tikėjimu.

Tačiau ne tik mito užrašymas, bet ir jo turinys turi tamprius ryšius su pačia Lietuvos istorija. Archeologijos yra nustatyta, kad lavonų deginimas galutinai įsigali Lietuvoje X–XI a. Mitas čia atlieka savo filosofinę funkciją: jis struktūruoja istoriją, aiškindamas jos nesustojantį bėgimą reforminių ar revoliucinių lūžių pagalba.

Kitas svarbus Lietuvos istorijos bruožas – tai šią epochą (XI–XIII a.) atitinkąs galutinis feodalizmo įsigalėjimas, pasireiškęs ne tik socialinėje, bet ir politinėje plotmėje: hierarchinių politinių institucijų susidarymu, valstybės suvienijimu ir suvereninių jos organų išsivystymu. Nenuostabu, kad tokią visuomenės organizaciją atitinka ir mito išaiškinamas suvereninių dievų-viešpačių įsigalėjimas. Anaiptol neteigdami, kad mitas yra būtinai tiesioginės istorinės realybės išraiška, turime pripažinti, kad jis, bent mūsų atveju, atrodo kaip pačios visuomenės atspindys.

(c) Sovijus ir Šventaragis

Šitaip klausimą statant, negalima išvengti *Sovijaus* mito nepalyginus su plačiai žinomu *Šventaragio* mitu, ir tai ne vien tik dėl paviršutinio jų panašumo – kad ir vieną, ir kitą juodu sudegina jų pačių sūnūs. Į akis krinta tai, kad pirmojo mitinio Lietuvos valdovo sudeginimas susietas su suverenumo žmonių pasaulyje įsteigimu, tuo tarpu *Sovijaus*, vėlių kelrodžio, sudeginimą seka suvereninių dievų iškilimas dieviškame pasaulyje. Du mitai svarsto ir išsako – dviejuose skirtinguose planuose – vieną ir tą pačią problematiką.

(d) Mitas ir ritualas

Vien paviršutiniškai sekant mūsų mitinį pasakojimą, galima matyti, kad jis visų pirma įveda lavonų deginimą kaip ritualą, o tik paskui paaiškina, kad šios apeigos buvo paskleistos tam, kad žmonės imtų aukoti „netikriems dievams“. Kitaip sakant, pagal mitą, liturginė reforma sąlygoja ir religinę, teologinę reformą. Tai tipingas mito priėjimas prie religinių problemų: mitas yra veiklos atpasakojimas, užtat ir apeigų aprašymas jam svarbesnis negu jų reikšmės, kuri mitą gerai žinančioje visuomenėje yra savaime suprantama, išaiškinimas. Tačiau nuošaliam stebėtojui – ar šių dienų mito aiškintojui – tai neabejotinai iškelia naują, ugnies kulto ir jo ryšių su suvereniniais dievais, problemą.

2. Teksto segmentacija

Viso mūsų teksto padalinimas į dvi dalis yra akivaizdus, tačiau labai abejotina, ar tokia grafinė skyryba atitinka originalo rankraštį. Jį vis dėlto pagrindžia kitas, sintaksinis kriterijus: pirmasis paragrafas suredaguotas *būtuoju* laiku, o antrasis – *esamuoju*, pirmasis susidaro iš įvykių atpasakojimo, antrasis – iš jų komentaro.

Pirmojoje dalyje savo ruožtu lengva atpažinti, pagal joje aprašomų įvykių lokalizaciją, du atskirus segmentus: pirmojo segmento, apsakančio šerno medžioklę ir jo devynių blužnių kepimą, veiksmas vyksta *žemėje*, antrojo, skirto įvairiems laidojimo būdams aprašyti – *pragare* arba, tiksliau pasakius, palei pragaro vartus. Pirmojo segmento redakcija yra pasakojamo pobūdžio, antrojo – dialoginio.

Šitokia segmentacija mums atrodo pilnai pakankama: pirmoji dalis – tai pats mitas, jo veiksmas ir vyksta jis anuose mitiniuose, be ryšio su dabartiniais, laikuose; antroji dalis, atvirkščiai, pristato mūsų didvyrio darbų pasėkas: jo paties išaukštinimą – pakėlimą į lietuviškąjį Charoną, vėlių vedlį, jo įsteigtų apeigų ir tikėjimo išsiplėtimą. Savo ruožtu pirmojoje dalyje atpažinti du atskiri segmentai leidžia išskirti herojaus pasiruošimą žygiui – šerno nukovimą, nuo paties žygdarbio – įžengimo į „pragarą". Tokia segmentacija visiškai atitinka klasišką žodinės literatūros naratyvinę organizaciją, pagal kurią pasakojimas dalinamas į tris herojų apibūdinančius epizodus: jo kvalifikaciją, jo žygdarbį ir pagaliau jo glorifikaciją.

II. PASIRUOŠIMAS ŽYGDARBIUI

1. Šerno medžioklė

Šio mito įžanginio segmento palyginimas su kitu, daug plačiau žinomu, Vilniaus įkūrimo mitu savaime peršasi: ir vienu, ir kitu atveju pasakojimas prasideda medžiokle, kuri iš pirmo žvilgsnio neturi nieko bendra su tolimesne įvykių eiga. Naratyvinių struktūrų pažinimas mus perspėja, kad taip nėra, kad tokia medžioklė –

tai nepaprastai sunkus uždavinys, kurį išpildęs pagrindinis veikėjas kvalifikuojamas herojumi.

Tęsiant palyginimą, reikia tučtuojau pastebėti, kad priešai, su kuriais kovojama ir kurie nugalimi, ne tie patys: *Gediminas* nukauna taurą, o *Sovijus* – šerną. Sumedžiojamo žvėries pasirinkimas nėra atsitiktinis: figūratyvinio, o ypač mitinio teksto atveju svarbu žinoti, kokį vaidmenį šernas atlieka galvojime, kokioms vertybėms, kaip nugalėtas priešas, jisai atstovauja.

Atsižvelgiant į folkloro duomenis, visų pirma dėmesį patraukia visos kiaulių šeimos tamprūs ryšiai su laidotuvių apeigomis ir mirusiųjų kultu. Tarp daugelio galimų pavyzdžių prisiminkime kad ir tą humoristinę dainelę, lydinčią neįprastą gamtos reiškinį – lietų saulei šviečiant, – kuris pranešąs karaliaus mirtį:

Karalienė verkė,
Karaliūkščiai knerkė. –
Kiaulė duobę kasė,
Ožka grabą dirbo... (*Lietuvių tautosaka*, I, 116)

Kita, taip pat nerimta dainelė jau tiesiogiai suriša kuilį su šermenimis:

Girdžiu poną mirusį
Ir *kuiliuką virusį.*

Eisim poną kavoti,
To kuiliuko žyvoti. (Juška, *Lietuviškos dainos*, II, 430)

Grįždami prie istorinių paliudijimų, galime, pabrėžiant ryšį, prisiminti Lasicijaus aprašytas *skerstuves* – mirusiųjų šventę, kurią Būga sutapatina su Vėlinėmis (*Apie dievus ir žmones*, p. 78). Taigi šerno medžioklė įsirašo į tą pačią mirusiųjų kulto ir laidojimo apeigų izotopiją.

Tačiau šiam ryšiui su mirusiais, atrodo, reikia žemės tarpininkavimo. Kiaulių santykiai su įvairiomis *žemės* dievybėmis pastoviai tamprūs visose indoeuropiečių mitologijose: vienas iš skandinavų vaisingumo deivės epitetų yra „kiaulė", kiaulės aukojamos *žemės* deivėms Graikijoje, Romoje, Lietuvoje (Rostowski, 1583, in J. Balys, *Lietuvių tautosakos skaitymai*, II, 19).

Kuilys savo keliu yra nė kiek ne mažesnis vyriškas vaisingumo ir seksualinės energijos simbolis:

Vaikis kaip kuilys ir kuiliuó(ja) su mergomis – ein paskuo mergas (*LKŽ* – J.).

Turint galvoje kiaulių̃ įprotį knisti žemę, nenuostabu, kad kuilys gali būti suprantamas kaip seksualinis *žemės* partneris. Jeigu, pavyzdžiui, mįslėje

Po žemėm du paršiukai knisas (*LKŽ* – LTI, 300)

„paršiukai" reiškia noragus, tai arimo metu iš laukų sugrįžusiam artojui patiekiamas *kiaulės šnipas* (*LEB*, 61) vaizduoja jau ne tik noragо veiklą, bet ir patį žemės apvaisinimą. Papildomų įrodinėjimų čia, atrodo, nereikia: šią temą jau esame palietę kita proga, kalbėdami apie iš kuilio pautų gimstančius kaukus (*Apie dievus ir žmones*).

Į kuilio seksualinę energiją dažnai žiūrima kaip į tos energijos perteklių:

Mano pusbernis visą parapiją apkuiliuoja (*LKŽ* – Kal),

kaip į jos stichinį nepažabotumą:

Apsiputojęs kaip šernas (Kėdainių aps.), kaip kuilys (Pasvalio aps.), kaip tekis pas kiaules (Merkinė) (V. Krėvė, *Patarlės ir priežodžiai*, I, 93).

Nenuostabu tad, kad „didelė kiaulė" padavimuose identifikuojama su *audra* (*Liet. taut.*, IV, 641), kad „didelis vėsulas" tik nenusimanėlių laikomas viesulu, kad iš tiesų tai esąs *Žemės Kuilys* (Davainis-Silvestraitis, 208). (Cf. taip pat *kiaulbezdys* [LKŽ II, 355, N], „vėjo sūkurys, viesulas".)

Tuo būdu pamažu išryškėja ir *Šerno* – „girinio kuilio" – kaip *Žemės* seksualinio partnerio, bet drauge ir oro, suprasto kaip pirmapradžio chaoso, figūra. Turint galvoje, kad *Sovijaus* įvestas naujas laidojimo būdas pasireiškia ir naujų dievų garbinimu, yra pagrindo manyti, kad *Šerno* ir *Žemės* pora atstovauja ankstyvesnei religijos fazei, kurioje ypač ryškūs, dominuojantys turėjo būti motinos žemės ir primityvaus chaoso pradai. Kaip tyčia – ir tai netrukus teks užregistruoti – *Sovijaus* atmesti laidojimo būdai – užkasimas žemėje ir pakabinimas ore – kaip tik atitinka mūsų ką tik išryškintas mitinio *Šerno* savybes ir įprasmina jo nukovimą.

2. Blužnies suvalgymas

Negalima pasakyti, kad po šerno sumedžiojimo aprašomų įvykių seka būtų labai aiški. Juos galima išdėstyti keliais sakiniais:

(a) *Sovijus* įsako sūnums iškepti devynias šerno blužnis;

(b) Sūnūs suvalgo blužnis;

(c) *Sovijus* supyksta ant sūnų ir galutinai atsiskiria nuo jų.

Sovijaus ir jo sūnų veiksmai, kaip matome, atpasakoti vienas po kito, be logiškų jų tarpusavio ryšių, be jų motyvavimo ar priežastingumo nustatymo. Atrodo, lyg būtų pamestas šio teksto išskaitymo raktas ir kad tas įvykių eigos supratimo raktas būtų blužnis.

Norint suprasti blužnies vaidmenį, reikia, žinoma, išeiti iš žmonijai bendro įsitikinimo, kad ne tik žmogaus, bet ir išvis gyvų padarų būdas, jausmai, nuotaikos priklauso nuo vidujinių kūno organų stovio, dar daugiau – kad jie tiesiog lokalizuoti viename ar kitame organe. Blužnis – o kartais ir tulžis, kuri dažnai su ja sumaišoma – per visą antikos ir viduramžių tradiciją – laikoma pykčio ir blogų nuotaikų buveinė (Žr. *spleen* in *Etymological Dictionary of the English Language*, Oxford, 1910). Užtat dar nuo Plinijaus laikų laikoma, kad žmogus ar gyvulys, gimęs be blužnies – ar su išimta blužnimi, – pasižymi atlaidumu ir ilgu gyvenimu (*Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, III, 272). Pritaikant šias bendras žinias mūsų tekstui, matyti, kad mūsų „apsiputojusio" šerno prigimtis atitinka tokią blužnies sampratą, kad jos išėmimas padaro žvėrį nepavojingą, atima visą jo energiją.

Lietuviški folkloro duomenys nepakankami, kad jų pagalba būtų galima padaryti kokias nors galutines išvadas. Vienas lietuviškas *blužnies* (arba *kasos*) bruožas išryškėja – tai jos ryšys su žiemos šalčiais:

> Kiti lem, bet aš netikiu, ka blužnis rodytum žiemos speigus (*LKŽ*, Trk).
> Jei kiaulės kasa ligi pusės plona, bus ilga žiema (*LKŽ*, Grv).

Galima būtų, atrodo, surinkus daugiau duomenų, bandyti pagrįsti blužnies ryšius su žiema, su įšalusia, raganų apsėsta žeme, tuo labiau kad ir vokiečių liaudies tikėjimuose ragana apibūdinama kaip turinti *baltą blužnį* (*ibid.*, IX, 341). Deja, kol kas nerimta

būtų taip toli eiti. Reikia tad pasitenkinti bendru konstatavimu, kad šerno blužnis – jo asmenybės esminių savybių buveinė.

Užtat ir rakto tekstui suprasti reikia ieškoti kitur: bandant išsiaiškinti mus dominančių įvykių grandinės rezultatą – *Sovijaus* pyktį. Tai, kad jis ne tik supyksta ant savo sūnų, bet kad to pykčio pasėkoje nutaria galutinai nuo jų atsiskirti, rodo, kad jo tokio elgesio priežastis turi būti labai rimta. O ši priežastis – devynių blužnių suvalgymas.

Beieškant žinių apie blužnį, teko pastebėti, kad lietuvių kalboje *blužnis* kartais maišoma su *plaučiais* (Ruhig, 30; 248, pagal *LKŽ*). O plaučių ir kepenų vaidmenį lietuvių etnokultūriniame mąstyme mums jau yra tekę nagrinėti (*Apie dievus*, 158). Matėme, kad jie – žmogaus gyvybės ir sveikatos pradų buveinė, kad norint žmogų galutinai nužudyti, reikia jo plaučius įmesti į *verdantį* vandenį (tuo tarpu raganos plaučiai nedega). Matėme taip pat, kad plaučiuose ir kepenyse glūdinti žmogaus laimė – dalia gali persikelti, juos *suvalgant*, iš gyvulio į žmogų, kad viename itin ryškiame pasakojime avinuko turima dalis pereina į žmones, jiems suvalgius *žalius* (vos truputį pavirtus) jo plaučius ir kepenis.

Šioje perspektyvoje galima be jokių sunkumų analogišku būdu išskaityti ir mūsų tekstą:

(a) *Sovijus* įsako savo sūnums devynias šerno blužnis *iškepti*, idant galutinai sunaikinus šį jo tūžmasties pradą;

(b) Sūnūs, užuot ugnimi sunaikinę tą šerno „šerniškumą", *suvalgo* blužnis *žalias*, tuo būdu perimdami iš šerno jo stichinę energiją;

(c) *Sovijus* užpyksta ant sūnų, pasirinkusių jo priešo *Žemės Kuilio* paveldėjimą ir tuo būdu paneigusių juos su tėvu rišančią kraujo giminystę.

Grynas faktų išdėstymas, būdingas mūsų tekstui, paslepia tad esminį religinį konfliktą, pasireiškiantį vienos iš dviejų ištikimybių – žemei ar tėvui – būtinu pasirinkimu. Tekstas, tiesa, net tris sykius kartoja perifrazes „savo pagimdytieji", „iš jo gimusieji", tuo pabrėždamas kraujo ryšių tarp tėvo ir vaikų svarbą, o drauge ir dramatizuodamas sūnų išdavystę. Kad tai nėra paprastas šeimyninis ginčas, bet, panašiai kaip ir graikiškame *Oidipo* mite, dviejų

pradų – chtoninės žmogaus kilmės ir krauju paremtos giminystės – priešpastatymas, rodo ir tai, kad, užuot prakeikęs ir išvaręs savo vaikus, kaip tai normaliai tokiame pasakojime galima būtų laukti, tėvas pats pasitraukia iš *žemės*, kuriai jo sūnūs iš naujo pareiškė ištikimybę, ir nutaria nužengti į pragarus.

III. ŽYGDARBIS

1. *Tėvas ir sūnus*

Herojui persikėlus į kitą, nežemišką erdvę, jo veikla įgauna naują pobūdį. Jei šerno sumedžiojimas reiškia, kaip jau matėme, ne tiek jo paties galios įsigijimą, kiek jo atsiskyrimą nuo chtoninių ir chaotinių vertybių, tai naujas jo laukiąs uždavinys jau reikalauja iš šio negatyvaus stovio pereiti į pozityvų – peržengus per „pragaro vartus", susijungti su „kitą pasaulį" apibūdinančiomis vertybėmis.

Šio naujojo pasaulio pavadinimas „pragaru" priklauso, žinoma, jau krikščioniškajai galvosenai – pagonis po mirties tegali juk patekti tik į pragarą. Tačiau „kito pasaulio" kaip uždaros, aptvertos erdvės įvaizdis sutinkamas ir kituose mituose ir mūsų jis nestebina. Štai, pavyzdžiui, kad ir *Grigo Ratų* mite į „rojų" keliavusi „pana" savo vežimu užkliūna už „peklos" vartų. Tuo labiau kad šio įvaizdžio reikšmė aiški: tai vartų kaip angos, kaip perėjimo iš vienos erdvės į kitą, kaip žmogaus persikeitimo iš vieno semantinio būvio į kitą simbolika.

Devyni pragaro vartai, kaip ir anksčiau sutiktos devynios blužnys, priklauso – drauge su „devyniomis galybėmis" (=aibe), su „devynragiais elniais" ir „devyngalviais slibinais" – tai pačiai stereotipų klasei: tai vis didelio kiekio ir visų galimybių išsėmimo konotacijos. Užtat ir herojaus nepasisekimas pereiti per aštuonis vartus pilnai atitinka kanoninių naratyvinių struktūrų reikalavimus: visos eilės bandymų nepavykimas tiktai valorizuoja galutinę pergalę ir padidina herojaus nuopelnus.

Tuo reikšmingesnis darosi devintam bandymui būdingas figūratyvinės izotopijos – įžengimą per vartus pakeičiant pernakvoji-

mu – pakeitimas ir tam žygiui pagalbininko kaip *conditio sine qua* įvedimas: tiktai sūnui padedant, pavyks pagaliau *Sovijui* atlikti savo žygdarbį.

Nors sūnaus, užsitraukusio savo brolių pyktį, tolimesnis likimas ir nenurodomas, jo ryžtas tačiau ir vėl negali nepriminti *Antigonės*, nusprendusios palaidoti savo brolius, teigiant kraujo ryšių svarbą, gesto. Juk ir *Sovijaus* sūnus – iš tiesų gi Žemės vaikas – susiieško savo tėvą tam, kad jį palaidotų: lietuvių folkloras be jokio sunkumo galėtų pateikti pakankamai duomenų, rodančių ypatingą palaidojimo svarbą etnokultūriniame kontekste. Tam tikra prasme galima būtų teigti, kad laidojimo apeigos – tai religijos pradžia ir branduolys.

Sovijaus ir jo sūnaus pora, kaip jau minėjome, negali nepriminti *Šventaragio* ir jo sūnaus panašių santykių. Sūnus ir vienu, ir kitu atveju yra būtinas įrankis naujai institucijai įsteigti, vieną, unikalų veiksmą paversti tradicija. Tėvo ir sūnaus ryšys – tai figūratyviniame plane pirmutinis istoriškumo pasireiškimas. Paprotys ir apibūdinamas tuo, kad jis atkartojamas, iš kartos perduodamas į naują kartą.

Tačiau sūnaus vaidmuo nepasibaigia su jo, kaip pagalbininko, role: jis drauge yra ir liudininkas, kurio dėka veiksmas tampa įvykiu, o pirmapradis veiksmas – archetipu, modeliu, kurį turima privalomai sekti. Vis dėlto archetipu toks steigiamasis aktas gali virsti tik tapdamas universalus, tada, kai jis perkeliamas į mitinį laiką, anapus kasdieninių įvykių bėgsmo, tada, kai jis, kaip pavyzdys, visuotinai galioja: taip kaip *Šventaragio* sudeginimas padaro jį pirmuoju Lietuvos valdovu ir tuo pagrindžia valstybės suverenumą, taip ir *Sovijaus* sudeginimas padaro jį pirmuoju kelrodžiu, bet ir nuolatiniu *Vėlių Vedliu* į tikrą pomirtinį gyvenimą, pagrįstą savo ruožtu tikrų suvereninių dievų viešpatavimu.

2. *Trejopos laidotuvės*

1. *Sovijaus* sunkų uždavinį – patekti į pragarą per devynerius (3 x 3) vartus – atitinka, kitoje izotopijoje, jo trigubas laidojimas. Net ir pačioje laidojimo ceremonijoje nesunku atpažinti tris dalis:

(a) *šermenis* („pavakarieniavus", „padarius jam vakarienę"),
(b) *pašarvojimą* („padarė jam guolį", „paguldė miegoti") ir
(c) *laidojimą* („pakasė jį žemėje", „įdėjo į medžio kamieną", „įmetė į ugnį").

Tikslumo dėlei reikia pastebėti, kad šitokia laidojimo procedūra tinka tiktai pirmiesiems dviem laidojimo būdams. Tretysis būdas – lavono sudeginimas – pristatomas paniekinamai (sūnus tėvą „įmeta į ugnį"): toks laidojimas gali sukelti tiktai pasibjaurėjimą krikščioniui pasakotojui, tikinčiam į kūnų prisikėlimą paskutiniojo teismo dieną.

Vakarieniavimas su tėvu, kurį mes interpretuojame kaip permutacijos būdu į pirmą vietą atkeltą šermenų puotą, pasakojimo logikos nėra nei reikalaujamas, nei pateisinamas. Tačiau šis nelogiškumas nėra jau toks didelis, žinant, kad senovės laikais Lietuvoje buvo paprotys sodinti mirusįjį prie šermenų stalo. Tokia puota, kaip žinoma, reiškė valgio ir gėrimo dalinimąsi ne tik su gyvaisiais ir mirusiais, bet ir į šermenis sukviestomis dievybėmis. Tokios ceremonijos nebuvimas trečiuoju – sudeginimo – atveju, atrodo, kaip tik pabrėžia *Sovijaus* laidotuvių pirmapradiškumą.

Šie trys laidojimo būdai – net ir istoriškai, o ne vien mitologiškai į juos žiūrint, mūsų ypatingai nestebina. Archeologiniai duomenys, tiesa, patvirtina tiktai prieš lavonų deginimą dominavusį užkasant žemėje laidojimo būdą: jie nieko nesako apie laidojimą medžiuose. Tačiau, turint galvoje, kad toks laidojimo būdas žinomas kai kurioms indoeuropiečių tautoms Indijoje, kad, atrodo, jis paliudytas ir finų tautų – kurios šiame mite sugretinamos su baltais – senovėje, tokių laidojimo papročių buvimas pirmajame tūkstantmetyje Lietuvoje nėra neįmanomas, ypač kad tokio laidojimo užuominų galima kartais rasti ir tautosakos tekstuose (cf. J. Basanavičius, *Lietuviškos pasakos*, I, 93).

2. Charakteringa, kad šie trys laidojimo būdai atitinka mirusiojo susijungimą su trimis pirmapradžiais gamtos elementais: *žeme*, *oru* ir *ugnimi*, arba, kitaip sakant, kad žmogaus perėjimas į „kitą pasaulį" įsivaizduojamas kaip galįs būti atliekamas šių trijų elementų tarpininkavimo dėka. Galima tačiau ne be pagrindo savęs klausti, kodėl tuose „devynių vartų", t.y. visų galimybių išsėmimo

rėmuose trūksta *vandens* elemento: atrodo, niekas netrukdo *Sovijaus* sūnui tėvą palaidoti, nakčiai pamerkiant į vandenį.

Šią spragą galima paaiškinti gana radikaliu atsakymu, būtent, kad pomirtinis gyvenimas – tiksliau: ne „pomirtinis", o „kitas" gyvenimas – lietuvių, kaip, pavyzdžiui, ir airių, mitinėje galvosenoje buvo įsivaizduojamas esąs vandeninio pobūdžio. Šiai tezei paremti duomenų netrūksta: kita proga jau teko išsiaiškinti (žr. *Apie dievus*, 144), kad ne tik *Aušrinė* su visa savo šeima, bet ir *Dievaitis Mėnulis* gyvena povandeniniame pasaulyje, kur *Vėžių Karalius* pasireiškia kaip jūros gelmėse, oloje, esančio „mirties pasaulio" valdovas. Pažymėtina ir tai, kad Jėzus Kristus senoviškuose Naujojo Testamento vertimuose po mirties trims dienoms nužengia į *paskandas* (*LKŽ*), t.y. į „pragarus". Kitas pasaulis, apgyventas dievų ir mirties „rubežių" peržengusių žmonių, – tai vandens, o nebe žemės pasaulis.

3. Tai, kad laidojimas atliekamas pavakarieniavus, mirtį tuo būdu sutapatinant su užmigimu, gali būti išaiškinama labai paprastai, kaip žmogaus gyvenimo tėkmės palyginimas su dienos–nakties ciklu. Šį palyginimą tęsiant, galima sakyti, kad *mirtis-miegas* gali būti negeras – ir numirėlis tada persekiojamas „kirminų ir šliužų" arba „bičių ir uodų" – arba geras, ir žmogus tada „saldžiai miega kaip kūdikis lopšyje". Klaidinga tačiau būtų šį „saldų miegą" identifikuoti su pomirtine ramybe ir net nebuitimi. Mūsų teksto panaudotas stereotipas dažnai sutinkamas lietuvių tautosakoje: nužudytasis herojus, jei jį visgi pavyksta prikelti iš mirusiųjų – o tai galima tik tada, jei jo plaučiai ir kepenys dar nesudoroti, – pabudęs būtinai ištaria kanoninę formulę: „Ak, kaip saldžiai miegojau!", tuo norėdamas pasakyti, kad jis visai neatsimena „šio" gyvenimo įvykių. Tai tik negatyvioji, išviršinė, nepermatoma kito, ne mažiau autentiško gyvenimo pusė, kurią kartais galima įžvelgti, pavyzdžiui, kad ir per sapnus.

4. Tačiau toks mirties ir miego sutapatinimas neturi leisti užmiršti kito būdingo šio pasakojimo bruožo: *Sovijus* po kiekvienos nakties, t.y. po laidotuvių ir mirties, pabunda ir grįžta į ankstesnį savo būvį. Miego ir mirties paralelizmas, normaliai turėjęs čia nutrūkti, galioja ir toliau: pastovų budėjimo ir miegojimo ciklą atitinka *Sovijaus* kelionės iš gyvenimo į mirtį ir iš mirties atgal į gyvenimą.

Nenuostabu tad, kad lietuviai laiko jį *Vėlių Vedliu*, ne tiktai suradusiu tiesų kelią į kitą gyvenimą, bet ir nuolat grįžtančiu žmonėms tą kelią parodyti. *Sovijus*, kurį mitas pabrėžtinai vadina *žmogumi*, savo žygdarbio dėka tampa dabar *pusdieviu-herojumi*. Dar daugiau: pabudęs po nakties miego, *Sovijus* komentuoja savo „gyvenimo mirtyje" patyrimą, skleisdamas savo žinojimą apie tikrąjį dievų-viešpačių valdomą pasaulį.

IV. ETIMOLOGIJOS KLAUSIMAI

1. Lietuviškos kilmės beieškant

Išsiaiškinę *Sovijaus* žygdarbius, pagrindžiančius jo esmines religines funkcijas – būti Vedliu pragaruosna, – galime dabar stabtelti ir ties mums antraeiliu atrodančiu, bet vis dėlto aiškaus sprendimo reikalingu *Sovijaus* vardo kilmės klausimu.

Šiuo metu mums žinomi du bandymai suteikti *Sovijaus* asmenvardžiui pagrįstą filologinį statusą:

(a) Pirmoji hipotezė yra išdėstyta Mannhardto, kuris kone ištisai remiasi Edvardo Wolterio 1887 m. straipsniu (Mannhardt, 60–61), kuriame Wolteris savo ruožtu remiasi rusų istoriku E. Kuniku ir jo, atrodo, niekad neišspausdintu pranešimu, darytu S. Petersburgo mokslų akademijoje. Šiuo ilgu „moksliniu" keliu prieinama etimologija irgi labai tolima: pagal Kuniką, lietuviškasis *Sovijus* būtų skolinys, slaviškoje versijoje pasidaręs *Sovi*, bizantiškosios tradicijos perduoto *Sabis*, antikoje žinomo kaip sabajiečių, Laimingosios Arabijos, dabartinio Jemeno, gyventojų dievo.

(b) Antroji hipotezė yra neseniai pasiūlyta Vladimiro Toporovo („Ob odnoj „jatviažskoj" mifologeme v sviazi so slavianskoj paralelju", in *Acta Baltico-Slavica*, III, 1966, p. 143–149): jo įtaigojamas etimonas – jau nebe skolinys iš Pietų Arabijos, o rekonstruota indoeuropietiška šaknis **sau̯e* (*sū-, *su̯e), ṙeiškianti „saulę".

Iš paviršiaus žvilgtelėjus, matyti, kad pirmoji hipotezė įsirašo į bendruosius vadinamosios įtakų ir skolinių teorijos, dominavusios XIX a., rėmus: pagal ją, tautos ir kultūros turėjusios paprotį skolin-

tis vienos iš kitų dievus ir tikėjimus taip, kaip mes šiandien imame iš banko paskolas automobiliui pirkti ar namui remontuoti. Antroji hipotezė remiasi jau kita moksline tendencija – nepaprastu pasitikėjimu fonetiniu dėsningumu, įgaliojančiu atstatyti koreliacijų pagalba pavienius, iš konteksto išimtus, kalbinius faktus.

Keista vis dėlto, kad nei viena iš šių dviejų hipotezių nesiskaito su tuo, kad *Sovijus* yra lietuviško pusdievio – ar dievo – vardas, kad jis randamas mitiniame pasakojime, kuriame, be jo, minimi dar keturių lietuviškų dievybių vardai. (Tiesa, Mannhardtas palieka vietos ir „lietuviškai" hipotezei: „Jedenfalls kann die Möglichkeit nicht geleugnet werden, den Ursprung des Namen *Sovij* und *Sovica* auf litauisches Gebiet zu verlegen", *op. cit.*, 62.) Nenorėdami etimologų kaltinti vien pamėgimu komplikuoti paprastus dalykus, visgi negalime paslėpti savo nusivylimo jų nesidomėjimu, ieškant teonimo kilmės, visų pirma *Sovijaus* mitinėmis funkcijomis, jo veiklos semantiniu kontekstu.

Sovijus, kaip matėme, figūratyvinėje plotmėje yra *perėjimo* iš vieno pasaulio, iš vienos erdvės į kitą operatorius: jo veikla tad suponuoja ir *angą*, per kurią vyksta tas perėjimas, ir *veikėją*, kuris per angą perlenda, ir pagaliau patį veiksmą – *perėjimą*. Tokioje tai semantinėje dispozicijoje įsirašo *Sovijaus* funkcinė definicija: užsiregistravę lietuvių kalboje jos atitikmenis vienoje kurioje *Sovijui* fonetiškai artimoje žodžių šeimoje, turėtume pagrindo laikyti jo vardo klausimą išspręstą.

Tokią žodžių šeimą lietuvių kalboje nesunku rasti:

(a) *anga: šôvà -õs* „cavum, caverna arboris", Kv Ds, in Būga, II, 400; „drevė", *Lietuvių kalbos atlasas*, I, 194;

(b) *veikėjas: šovà* „skląstis, velktė", *Dab. LKŽ* ; *šavà, šavỹklė „ližė"*, *Atlasas*, I, 75; cf. taip pat *šaukštas, šaudyklė* (staklių);

(c) *veiksmas: šauti, šovė* „schiessen", K. Būga, II, 400; cf. *įšauti* duoną į pečių; *užšauti* duris šovà.

Mūsų siūlomas sprendimas gali atrodyti per daug paprastas (kodėl mokslinčiai to anksčiau nesugalvojo?), apsieinąs be senovės arabų dievų ir be indoeuropiečių protėvynės. O vis dėlto, atsižvelgiant į teksto semantinius duomenis ir į „kalbos dvasią", jis mums atrodo patenkinamas.

Lietuviškoji *Sovijaus* vardo forma gali būti
**Šovis/*Šovys* arba **Savis/*Savys,*
asmenvardis, pilnai atitinkąs „vėlių vedlio" prasmę.

2. *Lietuviškų ir slaviškų formų atitikmenys*

Turint galvoje tekstuose dažnai pasitaikančius svetimžodžių iškraipymus, perrašinėtojų ir korektorių klaidas, taip pat ir dideles teises ir laisves, kurių nevengia sau pasiimti etimologijų tyrinėtojai, kai to jiems prireikia, galima būtų pilnai pasitenkinti tokia *Sovijaus-Šovio* vardo interpretacija. Tačiau norėdami pasitikrinti, ar mūsų hipotezė atsilaiko prieš fonetikos dėsnių reikalavimus, ir nereikalaudami sau jokio atlaidumo, pasikvietėme į pagalbą mitologijos problemoms jautrų lituanistą Bronį Savukyną, pasinaudodami jo paslaugomis ir patarimais.

Norint galutinai įtvirtinti mūsų pasiūlytą hipotezę, reikia etimologijos problemą papildyti dar vienu komponentu, būtent lietuviško asmenvardžio, užtikto slaviškuose viduramžių tekstuose, autentiškos formos atstatymo klausimu: turint paliudytą slaviškąjį užrašą *Sovij*, kokią lietuvišką formą jis gali atitikti, kokį lietuvišką fonetizmą jis savaip perduoda?

Pagal Savukyną, galimi du tokios lietuviškos formos arba, kitaip sakant, lietuviškojo ir slaviškojo atitikmenų koreliacijos nustatymo sprendimai:

(a) Galima žiūrėti į *Sovij* kaip į baltiškojo žodžio fonetinį skolinį. Tuo atveju slaviškasis *s-* negali turėti lietuviškuoju atitikmeniu *š-*: skolindamos baltų žodžius, slavų kalbos neverčia *š* > *s* (tokia koreliacija randama tik bendruose balto-slaviškuose žodžiuose). Užtat ir *Sovij* gali būti atstatomas tik kaip

**Sā̆vis/*Sā̆vīs,*

o tai savo ruožtu reikštų, kad *Sovij* yra skolinys iš vakarų baltų (prūsų, jotvingių) kalbų, kur ši forma būtų normali.

(b) Galima žiūrėti į *Sovij* kaip į baltiškojo žodžio substitucinį – o ne fonetinį – skolinį. Turint galvoje, kad slavų kalbos turi regu-

liarų *šauti* atitikmenį – *sovati*, ta pačia, tik dažnine prasme „šauti, stumti, mesti", galima priimti, kad lietuviškasis *Šovys/Šavys* buvo suprastas ir interpretuotas kaip priklausąs *šauti, šovė* šeimai ir *Kronikos* vertėjo suslavintas pagal formulę

$$\frac{\text{šauti}}{\text{sovati}} \simeq \frac{\text{Šovys/Šavys}}{\text{Sovij}}$$

Kuris iš šių dviejų sprendimų pasirinktinas kaip labiau įtikimas? Priėmus pirmąją hipotezę, reikėtų ir į visą *Sovijaus* mitą žiūrėti ne kaip į lietuvišką, o kaip priklausantį vakarų baltams. Prūsams toks aiškinimas netinka, nes mums žinomi jų suvereninių dievų vardai skiriasi nuo mūsų tekste duoto dievų sąrašo. Nerimta būtų vieną **Savį* laikyti prūsišku, o kitas to paties teksto dievybes – lietuviškomis. Antra vertus, priskirti šiuos dievus – drauge su *Sovijumi* – jotvingiams atrodo gana tuščias reikalas: apie juos maža ką težinant, tai būtų tik naujų, nepatikrinamų hipotezių kūrimas, tuo labiau nepateisinamas, kad mūsiškiai dievai, kaip vėliau iš arti matysime, didele dalimi savo vardais atitinka Hipatijaus *Kronikos* neabejotinai lietuviškų, Mindaugo garbinamų dievų sąrašą. Ši hipotezė yra tad arba nereikalinga, arba nepriimtina.

Telieka tiktai antroji, substitucinio skolinio hipotezė. Ją mes, kaip vieną pasilikusią, ir priimame, siūlydami žiūrėti į *Sovij* kaip į lietuviškojo

Šovis/Šovys arba *Šavis/Šavys*

formą. O kadangi praktiškai reikia pasirinkti vieną iš šių formų nuolatiniam vartojimui, atsižvelgdami į dominuojančią *šovà* formą, siūlome *Sovij* identifikuoti kaip *Šovys.*

3. *Viduramžių istoriko samprotavimai*

Tačiau klaidinga būtų manyti, kad orientališkos *Šovio* kilmės ieškojimas neturėtų jokio pagrindo: jį jam duoda pats mūsų analizuojamas tekstas, susiedamas lietuviškąjį mitą ne tik su Senovės Graikija, bet ir bibliškais Abraomo laikais.

Šia proga susiduriame su iki šiol mūsų neliesta istorinių tekstų skaitymo ir jų kritikos problema. *Šovio* mitas paprastai pristatomas kaip „originalus" intarpas į bizantiškąją Malalos *Kroniką,* neieškant priežasčių, dėl kurių tos kronikos vertėjas rado reikalo įterpti šį lietuvišką pasakojimą į nieko bendro su juo, bent iš pirmo žvilgsnio, neturintį istorinį veikalą. Tokių priežasčių tikriausiai būta, jos paaiškėja, bandant nors keliais bruožais atstatyti mūsų vertėjo, lietuviškojo papildymo iniciatoriaus, kultūrinį pasaulį ir tenai ieškoti šio akto motyvacijų.

Visų pirma reikia pabrėžti, kad vertėjui – viduramžių Rytų Europos, gravitavusios Bizantijos orbitoje, žmogui – buvo pažįstama Senovės Graikija, jos mitiniai herojai – Achilas ir Eantas, jai būdingas lavonų deginimas. Šie mirusiųjų laidojimo papročiai greičiausiai ir bus buvę pirmuoju akstinu prisiminti tokius pat laidojimo būdus, jam žinomus čia, jo gyvenamu metu, kaimyninėse baltų ir finų tautose. Graikijos senovė ir jos šlovė jam visai natūraliai piršo mintį, kad tokie papročiai yra užsilikę paveldėjimo keliu ar tiksliau, kaip jis pats sako, „atėjo pas juos iš helenų". Lietuviškojo mito integravimas į *Kroniką* nebuvo tad kažkoks svetimo, „originalaus" kūno įterpimas, o tik bizantiškosios kronikos papildymas, nušviečiąs Senovės Graikijos įtaką ir spinduliavimą tolimoms šiaurės tautoms.

Heleniškojo pasaulio daugiau ar mažiau paviršutinis pažinimas mūsų autoriui buvo tampriai įsipynęs į „žmonijos istorijos" bibliškąją tradiciją: Abimelecho, Abraomo bendralaikio, karaliavimo meto naudojimas kaip nuoroda istorinei epochai, kurioje gyvenęs *Sovijus,* nustatyti, tai neabejotinai rodo. Lengva tad įsivaizduoti *Kronikos* vertėjo pasitenkinimą konstatavus, kad lietuviškasis *Šovys-Sovij* iš tiesų žinomas jau žiloje senovėje, kad tai graikiškai vadinamo *Sabis* (slaviškai skaitomo *Savi*), sabajiečių dievo, vardas, kurį jis gali susieti su platesniu, jam daugiau ar mažiau žinomu kontekstu: su *Saba,* pasakišku Laimingosios Arabijos miestu, garsiu savo Saulės dievo šventykla, į kurią suplaukdavo viso pasaulio pirkliai kvepalų ir aromatų mainais įsigyti, su tuo anuomet žinomo pasaulio pakraščiu, kur saulė, priartėdama prie žemės, nuolat grasė ją visai sudeginti (M. Détienne, *Les Jardins d'Adonis,* 22–23,

passim). Visas šis kontekstas tiktai patvirtino jam *Šovio-Sovij* ir *Sabis-Savi*, pirmojo – lavonų deginimo įsteigėjo, antrojo – ugnies garbintojų dievo, artimumą, tiesiog tapatumą.

Sunku pasakyti, ką iš tiesų *Kronikos* vertėjas žinojo apie romėnų vadinamą *Sabaea* kraštą. Tačiau, kad jis jį žinojo, neabejotinai liudija tai, kad jis savo *Sovij-Sabis* laiko Abimelecho bendralaikiu. Turint galvoje, kad Rytų Europoje anuo metu laikas buvo skaičiuojamas, pradedant nuo pasaulio sutvėrimo (o ne, kaip Vakaruose, nuo Jėzaus Kristaus gimimo), natūrali nuoroda į senovės įvykius galėjo būti tiktai bibliška, *Sovijų* pristatant kaip Abraomo bendralaikį. Jo vietoje tačiau randame Abimelechą, to paties meto Hararo (vienos iš dabartinės Etiopijos provincijų) karalių, taigi *Sabos* miesto ir sabajiečių kaimyną. *Kronikos* vertėjas, geras krikščionis, negalėjo, be to, dar nežinoti ir Saliamono meilužės *Sabos* karalienės – taigi pagoniško, „nuodėmingo" krašto karalienės. Užtat ir lokalizuodamas savo *Sovij-Sabis* biblinėje tradicijoje, mūsų autorius randa jam vietą pačioje istorinių laikų pradžioje, bet ne biblinėje, tikrojo tikėjimo linijoje, o paralelėje, „pagoniškų paklydimų" istorijoje.

Šitoje dviguboje – pagoniškoje ir bibliškoje – perspektyvoje ir reikia skaityti mūsų tekstą. Žinodamas lietuvišką pasakojimą, pagal kurį *Sovij* gyvenęs ir savo žygius atlikęs „kadaise", senais mitiniais laikais, mūsų autorius suteikia jam istorinius metrikus, padarydamas jį Abraomo ir Abimelecho bendralaikiu. Bet tuo pačiu ir visas lietuviškasis epizodas tampa integralia bizantiškosios kronikos dalimi.

Suprantama, tada paaiškėja ir paties teksto vidujinė logika. Lietuviškasis *Kronikos* intarpas pavadintas, kaip matėme, „Pasakojimu apie tokį pagonišką paklydimą, kad jie *Sovijų dievu vadina*": *Sovijus*, apie kurį čia kalbama ir kuris „dievu vadinamas" – tai, žinoma, visų pirma sabajiečių dievas *Sabis*. Iš čia ir kategoriškas šio „paklydimo" paneigimas, patį pasakojimą pradedant: „*Sovijus* buvo *žmogus*" (o ne dievas!) – tai „istorinės" tiesos atstatymas. Naujų, lietuviškų duomenų padedamas, mūsų „istorikas" išaiškina tikrąjį *Sovijaus* statusą: *Sovijus* buvo žmogus, net ir nūdienių pagonių įsitikinimu, jisai esąs tiktai „sielų palydovas", naujo kulto „nelabiems dievams" įvedėjas, bet jokiu būdu ne dievas. Užtat,

pagal ano meto kriterijus, mūsų autorius pasireiškia kaip „pažangus“ istorikas, savo argumentacija vienu egzemplioriumi sumažindamas „nelabų“ dievų skaičių.

Mūsų svarstyta siauresnė etimologijos problema šiame kontekste, atrodo, pakankamai išryškėja: lietuviškos kilmės *Šovio* – transkribuojamo *Sovij* – buvimas netrukdo jo pseudoidentifikacijai su Abraomo laikų ugnies dievu *Sabis* (skaitomu *Savi*). Byla komplikuojasi tik tada ir tik dėl to, kad šią biblišką etimologiją XIX a. tyrinėtojai – Kunikas ir Wolteris – iš naujo „atranda“ ir pasiūlo jau kaip „mokslišką“ išaiškinimą.

O tuo tarpu Toporovo pasiūlyta hipotezė, aiškinanti *Šovį* kaip vyrišką saulės dievą, net jei ji ir būtų patenkinama, atrodo šiuo atveju kaip „prabanginė“: paprastus dalykus turbūt sunkiau surasti ir suprasti negu komplikuotus.

Prieš baigiant reikia stabtelti ties paskutine smulkmena, sukėlusia rūpesčio ankstyvesniems tyrinėtojams. Galima būtent savęs klausti, kodėl įvairios baltų ir finų tautos mūsų autoriaus ne tik pavadintos – jis sako, kad tos tautos „vadinamos“ – *sovica*, žodžiu, kuris atrodo kaip kolektyvinis vedinys nuo šaknies *sov*, taigi nuo mūsų *Sovij*. Skaitant šį tekstą kaip vien tik lietuvišką mitą, neaišku, kodėl ne tik baltų ir finų, bet ir „daugelis kitų giminių“ būtų vadinamos lietuviško *Šovio* pasekėjais. Atvirkščiai, identifikavus jį su Biblijos laikų *Sabis*, *sovica* gali būti vadinamos visos tautos, praktikuojančios lavonų deginimą arba, dar platesne prasme, ugnies garbinimą (sabajiečių šiuo metu dar yra išlikę Irake apie 15 000).

V. LAIKINĖS IŠVADOS

Kruopščiai išsiaiškinus gana painius etimologijos klausimus – o jie, kaip matėme, privertė mus paliesti kai kurias esmines tekstologijos problemas, atskiriant lietuviškąjį *Šovio* mitą nuo jį integravusios sumitologintos Bizantijos „istorijos“, – galima dabar grįžti prie tiesioginio mitinio teksto nagrinėjimo.

Tiesą pasakius, patsai mitas, siaurai suprastas kaip reikšmingų, nepaprastų įvykių grandinė, jau yra mūsų perskaitytas: ant-

roji teksto dalis, suredaguota, kaip sakėme, esamuoju laiku, yra jau tik tų mitinių įvykių komentaras, nustatąs jų pasėkas ir bendrąją reikšmę.

Tačiau nereikia užmiršti, kad šis komentaras turi tiesioginę savo funkciją, kad jis atitinka naratyvinei organizacijai gerai žinomą *glorifikacijos* – nuopelnų pripažinimo ir herojaus išaukštinimo – etapą. Tai, pagal paties teksto autorių, baltų (ir finų) tautų įsitikinimas, kad *Sovijus* yra „sielų vedlys" į pragarą: jo sugebėjimas keliauti iš gyvenimo į mirtį ir grįžti atgal į gyvenimą, visuotinai pripažintas, padaro jį nepaprasta būtybe, iš herojaus statuso pakeldamas jį į pusdievio, tarpininko tarp žmonių ir dievų, būklę.

Pripažindami *Šovį* Vėlių Vedliu, lietuviai (ir kitos tautos) kartu pripažįsta ir jo pirmapradžio gesto – susideginimo – archetipinį pobūdį, dar „ir šiandien savo mirusiųjų kūnus deg(indami) laužuose". Kaip vėlių kelrodis, jis rodo joms tiesų kelią iš gyvenimo į mirtį, o tas kelias eina per ugnį: perėjimas per ugnį virsta tuo būdu pagrindiniu reformuotos religijos apeigų bruožu.

Kadangi pats tekstas aiškiai nustato priežastinį santykį tarp laidotuvių ritualo ir „naujų dievų" garbinimo, t.y. naujos religijos įsteigimo, *Šovys* nėra vien tik vėlių vedlys, bet ir religinis reformatorius, lietuviškasis *Zoroastra*.

Naujoji religija, tiesą sakant, šio teksto yra pristatoma tiktai pateikiant – su mažomis pastabomis – „naujų" dievų sąrašą, susidedantį iš trijų vyriškos lyties dievų, kuriuos mes lietuviškai interpretuojame kaip *Andoją, Perkūną* ir *Kalevelį,* ir iš vienos moteriškos dievybės – *Žvėrūnos*. Kadangi kita, Hipatijaus *Kronika* beveik tuo pat metu (1252 m. data), o Długoszo *Lenkijos istorija* – XV a. viduryje pateikia panašius – trijų vyriškų ir vienos moteriškos dievybės sąrašus, kadangi ši vyriškoji triada atitinka Grunau XVI a. paduotą prūsų dievų triadą, kadangi tokia dievų dispozicija be vargo įeina į Dumézilio pasiūlytą indoeuropiečių suvereninių dievų trifunkcinį modelį, – galima tvirtai teigti, kad ir lietuviškieji, mūsų tekste išvardinti dievai yra iš tiesų dievai-viešpačiai. Tačiau galutinis lietuviškų šių dievų vardų atstatymas, tikslių atitikmenų tarp šių trijų dievų sąrašų nustatymas reikalauja gilesnės ir išsamesnės studijos, kuriai bus paskirtas atskiras šio veikalo skyrius.

Antras skyrius

DIEVAI VIEŠPAČIAI

I. ISTORINIAI ŠALTINIAI

1. Trys tekstai

Malalos *Kronikoje* užrašytas *Šovio* mitas, į kurį, kaip matėme, galima žiūrėti kaip į religinės institucijos įsteigimo mitą, pagrindinių lietuvių dievų sąrašą pateikia tokiame kontekste:

Šitą paklydimą (t.y. lavonų deginimą) Šovys paskleidė, kad jie (lietuviai ir kitos baltų ir finų tautos) aukotų nelabiems (bjauriems, netikriems) dievams *Andajevi* ir *Perkunovi*, tariant griausmui, ir *Žvorunĕ*, tariant kalei, ir *Teliaveli* kalviui, nukalusiam jiems saulę, kuri šviečia žemėje, ir užmetusiam jiems ant dangaus saulę.

Pastaba: Dievų vardus paduodame kol kas nesulietuvindami, slaviškame dat. sing. linksnyje.

Šis tekstas, kuris pats nurodo savo suredagavimo datą – 1261 metus – nėra vienintelis, izoliuotas to meto raštijoje: Volynės metraštis, įeinantis į *Hipatijaus* metraščio sudėtį, beveik tuo pat metu net dviem atskirais atvejais mini svarbiausius lietuvių dievus.[1]

1252 m. data, kalbėdamas apie Mindaugą, jis taip sako:

...o jo krikštas buvo apgaulingas: slaptai aukojo savo dievams, pirmajam *Nъnadĕevi*, ir *Teliaveli* ir *Diverikъzu*, zuikių dievui, ir *Mĕidĕinu* (čia, kaip ir kitų dievų vardai, masc. dat. sing.) ... ir savo dievams aukojo, ir mirusių kūnus degino, ir savo pagonybę viešai išpažino.

Tame pačiame metraštyje, 1258 m. data, randamas antrasis paliudijimas, kuriame ir vėl minimi du lietuvių stabmeldžių dievai:

Kai Romanas ir lietuviai atėjo prie pilies (miesto) ir lietuviai subėgo į pilį (miestą), nieko nežinodami (:) ten buvo tik nuodėguliai, šunys, lakstantys po piliavietę; jie tūžo ir spjaudėsi, saviškai sakydami: *janda*, šaukdamiesi savo dievų *Andaja* ir *Diviriksa* (gen. sing.) ir minėdami visus savo dievus, būtent velnius (nelabuosius).

Šį pastarąjį tekstą reikia aiškinti istoriniu požiūriu. Pagal 1255 m. sutartį, Mindaugas valdyti Naugarduką buvo atidavęs Volynės kunigaikščio Danilos sūnui Romanui; 1258 m. buvo surengtas bendras Lietuvos ir Volynės žygis prieš Danilai nepaklusnų Vozviaglio miestą. Danilos vadovaujama Volynės kariuomenė, atvykusi anksčiau už Romano vadovaujamus lietuvius, sudegino pilį ir pasidalijo grobį – turtus ir belaisvius. Lietuvių įtūžimas radus vienus griuvėsius – ir jokios naudos – yra tad gerai suprantamas.

2. *Šių tekstų svarba*

Mūsų čia pateiktų tekstų svarba neabejotina ir visų pirma baltų mitologijos atžvilgiu. Pagal bendrai vyraujančią nuomonę, pagrindiniu baltų mitologijos šaltiniu laikomas Simono Grunau *Kronikoje* randamas prūsų dievų panteono aprašymas. Tačiau šis XVI a. istorinis šaltinis XIX a. pozityvistinių mokslininkų buvo smarkiai sukritikuotas ir, nežiūrint pastarųjų metų bandymų jį reabilituoti, vis dar laikomas galimu skandinavų panteono plagiatu.

Negalima sakyti, kad šie, lietuviškąją mitologiją liečią tekstai būtų buvę nežinomi, tačiau jie buvo naudojami paprastai tiktai vieno ar kito dievo, paskirai paimto, autentiškumui patvirtinti ar, geriausiu atveju, vienai kuriai mitinei konfigūracijai – pavyzdžiui, *Saulės* nukalimui ir jos danguje užkabinimui – išryškinti. Atvirkščiai, kreipiant į juos rimtą dėmesį, žiūrint į *Šovio* mitą kaip į religijos steigimo mitinį išaiškinimą, laikant dievų sąrašus ne kaip padrikus jų vardų paminėjimus, o kaip indoeuropiečių religijoms būdingo suvereninių dievų panteono pristatymą, – šių trijų doku-

mentų, beveik 300 metų ankstyvesnių už Grunau *Kroniką*, svoris visai pasikeičia: jie ne tik išaiškina lietuvių religijos pagrindus, bet gali patvirtinti ir įteisinti ir jau vėlyvesnę prūsų dievų triadą.

Šie tekstai, žiūrint į juos kaip į istorinius šaltinius, yra visai patikimi: priklausydami visi trys tai pačiai dekadai – 1252 – 1258 – 1261 m. – jie paimti iš dviejų atskirų – Malalos ir Hipatijaus – kronikų, į kurias jie yra patekę kiekvienu kartu dėl visai skirtingų priežasčių. Pagaliau jų liudijimai yra patikimi, svarbiausia dėl to, kad jų autoriai priklauso kraštams, tuo metu buvusiems jau galutinai įsitvirtinusios Lietuvos valstybės, prisijungusios sau Juodąją Rusiją, kaimynais, draugais arba priešais. Tokio patikimumo gali pavydėti ne vienas ano meto šaltinis, o tuo labiau kultūrinės istorijos faktai.

II. DIEVŲ IR JŲ VARDŲ IDENTIFIKAVIMAS

1. Suvereninių dievų triada

Priežastys, dėl kurių, kaip matėme, Malalos *Kronikos* dievai turi būti laikomi pagrindiniais, svarbiausiais lietuvių dievais, galioja ir Volynės *Kronikos* atveju: 1252 m. data joje išvardinti dievai – tai Mindaugo pusiau slapta garbinami dievai; kaip karališko kulto objektai, jie negalėjo būti nei vietiniai, net ir ne sritiniai, o tik visos Lietuvos dievai. Užtat ir šių dviejų sąrašų palyginimas, jeigu jis leistų nustatyti jų tapatumą, būtų svarus argumentas, leidžiantis teigti juose įrašytų dievų suvereninį charakterį.

1258 m. tekstas tik sutvirtina šią identifikacijos galimybę: lietuvių karių šaukimosi į dievus liudininkais duoda, tiesa, tiktai dieviškojo sąrašo pradžią, pridėdamas, kad lietuviai ta proga minėjo „visus savo dievus“, tačiau ir tiedu pirmieji dievai atitinka tai vieną, tai kitą mūsų sąrašų teonimą.

Itin būdinga tai, kad tų dviejų kronikų sąrašai, nors juos sudarą teonimai iš pirmo žvilgsnio ir gana skirtingi, turi vieną bendrą bruožą: abu sąrašai susideda iš keturių dievų, tarp kurių yra trijų vyriškos ir vieno moteriškos giminės dievybių vardai. Taigi

formalinė suvereninių dievų konsteliacija yra ta pati ir, reikia pabrėžti, kad jinai neatsitiktinė: dar vienas šaltinis – lenkų kronikininko Długoszo XV a. viduryje duodamos lietuvių dievų *interpretationes romanae*, prie kurių sugrįšime vėliau, taip pat pateikia tris vyriškus dievus ir vieną moterišką deivę.

Imant pagrindu *Šovio* mito pateiktą dievų sąrašą ir laikinai padėjus į šalį moteriškąsias dievybes, reikia konstatuoti, kad Volynės metraščiai *dviem atvejais iš trijų* patvirtina Malalos onomastiką;

Andajevi (dat.): Malala 1261 – *Andaja* (gen.): Volynės 1258 m.
Teliaveli (dat.): Malala 1261 – *Teliaveli* (dat.): Volynės 1252 m.

Trečiojo *Šovio* mito dievo – *Perkunovi* (dat.) – Volynės *Kronikoje*, tiesa, nerandame, tačiau jisai ir be patvirtinimo yra visų mitologų priimamas kaip vienas iš suvereninių – dažnai net vyriausių – dievų.

Taigi galima teigti, kad Malalos pateikta vyriausiųjų dievų *triada*:

Andajevi – Perkunovi – Teliaveli (dat.),

patvirtinta Hipatijaus *Kronikoje* atkartotais teonimais, gali būti laikoma išeities baze lietuvių tautinės religijos dievų-viešpačių problemai spręsti.[2]

Šią triadą laikant *kanoniniu suvereninių dievų sąrašu*, mitologo artimiausi uždaviniai bus šie:

(a) identifikuoti kitus, į šį siaurą sąrašą neįeinančius teonimus,

(b) išspręsti, kiek galima, visų šių dievų vardų etimologijos ir lietuviškų formų atstatymo problemas.

Tik šiuos du nedėkingus uždavinius atlikus, galima bus bandyti prieiti ir prie esminių lietuvių mitologijos klausimų: prie trifunkcinio suvereninių dievų paskirstymo ir išvis prie dieviškojo pasaulio semantinio aprašymo.

2. *Dievų vardų identifikavimas*

Pagal mūsų siūlomą tvirtą hipotezę – kuria bus stengiamasi pagrįsti, kad Malalos *Kronikos* pateiktas dievų sąrašas atstovauja lietuvių suvereninių dievų triadai ir kad karaliaus Mindaugo garbi-

nami dievai, aprašyti Volynės *Kronikoje*, yra taip pat pagrindiniai Lietuvos dievai, kurie, nežiūrint vardų variacijų, turi atitikti mūsų pasirinktą kanoninį dievų sąrašą, yra aiškus pirmasis uždavinys: imti vieną po kito į siaurąjį sąrašą neįtrauktus teonimus ir bandyti *formaliai* juos identifikuoti, kol kas nesprendžiant, kiek tai galima, nei jų etimologijos, nei jų sakralinio turinio ir funkcijų problemų.

2-1. Moteriškoji suvereninė dievybė

Visai specifinę poziciją mūsų problematikoje – bet ir ypatingą, originalią vietą lietuvių mitologijoje, lyginant ją ne tik su prūsų, bet ir su kitų indoeuropiečių mitologijomis – užima šalia trijų vyriškųjų dievų minima moteriška deivė, kuri – tai reikia iš anksto pabrėžti – visai neatitinka dumezilinės trečiosios suverenumo funkcijos.

Pažymėtina, kad ši vienintelė moteriška dievybė randama visuose trijuose mums svarbiuose, keturis dievus išvardinančiuose sąrašuose: Malalos, Hipatijaus ir Długoszo kronikose. Šis faktas leidžia pagrįstai manyti, kad visais trimis atvejais kalbama apie *vieną ir tą pačią deivę*.

Antra vertus, nors jinai vadinama ir skirtingais vardais, tačiau tuos vardus lydintys trumpi semantiniai jų funkcijų nurodymai tik patvirtina tos deivės tapatumą.

Malala ——— *Žvorunĕ* ——— „kalė“,
Volynės ——— *Mĕidĕinu* ——— „zuikių dievas“,
Długosz ——— *Diana* (lot.) ——— „globoja miškus“.

Poros pastabų užteks trumpai pristatyti šią bylą. Visų pirma reikia sutikti su visais šių tekstų komentatoriais, kad *Meideinu* (dat.) prikergta vyriškoji giminė, taip kaip ir šalia įrašytam *Diverikъzu* pridėtas jai priklausąs epitetas „zuikių dievas“ yra neabejotinos perrašinėtojo klaidos. Jos lengvai atitaisomos jau vien dėl to, kad *Modeina* yra XVI a. Lasicijaus *De Diis Samagitarum* paliudyta „girių deivė“, o *medeinos* – tai Mikalojaus Daukšos minimos „miškų nimfos“.

Ši *Medeina* Długoszo romėniškai interpretuojama kaip *Diana*, kurios globai priklauso miškai. Turint galvoje, kad *Diana* – bent jau Renesanso žmonių vaizduotėje – yra visų pirma medžiotoja,

Žvorunĕ apibūdinimas „kale" – jei laikysime ją medžiokline kale, t.y. kurte – mūsų nestebina, kaip nestebina ir zoomorfinė, lietuvių mitologijoje anaiptol ne reta, jos figūra.

Tai, žinoma, palieka kol kas atvirą šio teonimo etimologijos problemą, nekalbant jau apie jos dieviškųjų funkcijų dar visai neliestą nustatymą.

2-2. Diviriksa (gen.) – Diverikъzu (dat.)

Šiokių tokių sunkumų sudaro šis Malalos *Kronikoje* nerandamas, o Volynės metraštyje net dviem skirtingomis datomis minimas teonimas. Žiūrėdami į jį, pagal mūsų hipotezę, kaip į vieno iš *Šovio* mito dievų atitikmenį, galime bandyti jį identifikuoti naudodami grynai formalines priemones, užsiangažuodami, žinoma, tokią identifikaciją vėliau sutvirtinti semantine šios dievybės funkcijų analize.

(a) Turint galvoje, kad Volynės metraščio 1258 m. tekste vienas šalia kito minimi du dievai:

Andaja ir *Diviriksa*

ir kad šį *Andaja* (gen.) Malalos *Kronikoje* atliepia *Andajevi* (dat.), Volynės *Diviriksa* negali būti Malalos *Andajevi* sinonimu.

(b) Turint galvoje, kad Volynės metraščio 1252 m. dievų sąraše vienas šalia kito įrašyti

Diverikъzu ir *Teliaveli*

ir kad *Teliaveli* savo ruožtu randamas Malalos dievų sąraše, Volynės *Diverikъzu* negali būti identifikuojamas su Malalos *Teliaveli*.

(c) Taigi lieka tik viena identifikacijos galimybė: *Diviriksa* (gen.) – *Diverikъzu* (dat.) yra *Perkunovi* (dat.) atitikmuo, eventualiai – jo epitetas.

2-3. Nъnadĕevi (dat.)

Lieka paskutinis sunkiai išaiškinamas teonimas. Jo užimamą poziciją padės geriau suprasti iki šiol pasiektų rezultatų vizualizavimas lentelės forma:

Malala 1261 Volynė 1252 Volynė 1258	Andajevi Nъnaděevi Andaja	Perkunovi Diverikъzu Diviriksa	Teliaveli Teliaveli	Žvoruně Měiděinu

Visas pozicijas užpildžius, lieka tik viena galimybė: skaityti *Nъnaděevi* kaip *Andajevi* atitikmenį – jo epitetą arba į *Andajevi* sakralinę sferą įeinančią kitą svarbią dievybę.

Tokį rezultatą, gautą eliminacijos būdu, patvirtina dar vienas formalus bruožas: *Andajevi* – *Andaja* dviejuose skirtinguose tekstuose duodamas *pirmuoju* dievų sąraše, o tuo tarpu Volynės metraščio 1252 m. tekstas, kuris nemini *Andajevi*, kalbėdamas apie Mindaugo religinę praktiką, literaliai pabrėžia, kad jis „slaptai aukojo savo dievams, *pirmajam Nъnaděevi* ".

III. IŠSKAITYMO IR ETIMOLOGIJOS PROBLEMOS

Po šiuo bendru poskyrio pavadinimu tenka sujungti dvi teoretiškai skirtingas problemas – mūsų nagrinėjamų teonimų lietuviškųjų formų atstatymo ir jų etimologijos nustatymo problemas. Kartais pasitaiko, kad juodvi griežtai skiriasi: lietuviškoji *Perkūno* forma, pavyzdžiui, abejonių nekelia, tuo tarpu jo etimologija toli gražu neaiški. Tačiau dažniausiai abi procedūros sutampa: *Teliaveli* lietuviškos formos – *Kalevelis* – atstatymas drauge išsprendžia ir šio teonimo etimologijos klausimą.

1. *Perkūnas*

Šis teonimas jokių problemų – išskyrus jo etimologiją – nekelia. Jis atestuotas nuo XIII a. tiek Malalos metraštyje, tiek ir *Livonijos rimuotoje kronikoje*. XV a. lenkų istorikas Długoszas, nors ir duodamas romėniškus didžiųjų Lietuvos dievų atitikmenis, padaro išimtį, pateikdamas lietuvišką *Perkūno* vardą. Nuo XVI a. jis jau minimas visų apie lietuvių religiją rašiusių autorių, o liaudies tikėjimuose jis išlieka gyvas kaip galingas dievaitis iki XIX a. pabaigos ir XX a.

pradžios. Pagaliau jis užima tą pačią suvereninio dievo vietą giminingų baltų tautų – prūsų ir latvių – mitologijose.

Jeigu *Perkūno* lietuviškoji etimologija aiški – jis lokališkai, lietuvių kalboje, atrodo kaip normali „griausmo" personifikacija – tai indoeuropiečių prokalbės plane dažnai siūloma etimologija (III-1: Skardžius, *Lietuvių kalbos žodžių daryba*, 281)

**perku* (:lot. quaercus „ąžuolas") + *ūnas*
didelio entuziazmo nesukelia.

2. *Kalevelis*

Malalos komentaras, paaiškinąs *Teliaveli* kaip „kalvį", na ir šiam dievui Długoszo duota romėniškoji interpretacija – *Vulcanus* – tiesiog kviečia atstatyti lietuviškąją teonimo formą *Kalevelis*.

Būgos 1909 m. pasiūlyto fonetinės kaitos išaiškinimo (I, 188) niekas iki šiol, mūsų žiniomis, nėra bandęs kvestionuoti. Pagal jį, slaviškoji rašomoji forma *Teliaveli* išaiškinama:

(a) visų pirma lietuviškosios šaknies *kal* pavirtimu „umlauto keliu" į *kel*,

(b) o jau tada palatalizuoto lietuviško *k* slaviška *t* interpretacija, duodančia mūsų tekste *Teliaveli*.

3. *Andojas*

Dievo *Andaj*, mums pažįstamo gen. *Andaj-a* ir dat. *Andaj-evi* linksniuose, tiek etimologija, tiek ir pažodinė prasmė iki šiol liko neaiškios. Šio dievų sąrašuose pirmuoju įrašyto teonimo miglotumas greičiausia ir buvo viena iš priežasčių, dėl kurios Malalos pateikta dievų triada niekados nebuvo priimta išeities baze lietuvių mitologijai aprašyti.

Neskaitant Balio humoristinio pasiūlymo šį teonimą interpretuoti kaip nesuprasto lietuvių karių keiksmažodžio „Angiai!" – panašiai kaip kad ir dabar kai kur keikiamasi „Gyvate!" – kiek deformuotą užrašymą, šiuo metu žinomos dvi šio žodžio etimologijos hipotezės:

(a) Wolterio pasiūlytas etimonas *an(g)dievis*
(b) Toporovo pasiūlytas – *an(t)-deivis.*

1. Wolterio siūlomą etimologiją[3] galima paremti visa eile argumentų: lietuvių religijai būdingu, gausių liudininkų patvirtintu gyvačių-*angių* kultu, Długoszo duota romėniška šio dievo interpretacija – *Aesculapus* (turint galvoje, kad *gyvatė* yra jo pagrindinis atributas), taip pat ir palyginimu su prūsų *Patrimpu* (vaizduojamu, pagal Grunau, su ąsotyje laikoma *gyvate*). Sunkumų kelia ne tiek šiandieninė žodžio *angis* vartojimo palyginti siaura zona, apimanti tik pietvakarių Lietuvą[4], tuo tarpu Malalos ir Hipatijaus kronikos savo žinias turėjo semtis, atrodo, iš Rytų Lietuvos – galima, jei reikėtų, prileisti, kad *angies* vartojimo sritis buvusi platesnė senovėje, – kiek neįprasta šio teonimo kontrakcija: **an(g)dievis* turi būti kilęs iš **angiadievis* (taip kaip **saultekis* iš *saulėtekis*!). Tuo labiau kad mūsų tekstuose sutinkami iš pirmo žvilgsnio neišskaitomi atrodą teonimai: *Div(e)rikъzu* ir *Nъn(a)děevi*, vien pagal lietuvių „kalbinę dvasią", visai nekeliant jų prasmės klausimo, jaučiami kaip sudėtiniai dvikamieniai žodžiai su įterptine balse. Antrasis sunkumas – tai šio dvikamienio žodžio perskėlimas per pusę ir jo antrosios dalies atpažinimas kaip *daj-*, teigiant, kad tai yra lietuviškojo *diev-as* ar *deiv-is* atitikmuo. Tačiau šis nepakankamai pagrįstas teigimas ne mažiau liečia ir Toporovo pasiūlytą etimologiją.

2. Prie šio hipotetinio kamieno **daj*(:deiv-) Toporovas[5] savo ruožtu prisega prefiksą *an(t)-*, tokiai darybai paremti naudodamas analogišką, bet abejonių keliančią prūsų dievo *An-trimps* konstrukciją.[6] Pati argumentacija neatrodo labai solidi jau vien dėl to, kad šio mokslininko kilnaus noro atkurti savotišką „superdievą", „dievą, aukštesnį už kitus dievus", neatitinka semantiniai lietuviškojo prefikso vartojimo duomenys. Šis prefiksas naudojamas išreikšti topologinį vertikalumo santykį tarp dviejų objektų, bet tarp dviejų *skirtingų*, o ne vienodų objektų: antakis nėra kokia nors „viršutinė" ar „didesnė" akis, taip kaip ir *antsnukis* nėra „antras snukis". Toporovo *an(t)-deivis* būtų tad ne „dievas", o kokia nors kitokia, virš dievų pasaulio esanti būtybė. Mums atrodo, kad *Andaj* neabejotinas horizontalinis pirmumas dievų sąrašuose truputį per greitai išverčiamas į vertikalinį jo viršiškumą. Abstraktus šio

etimono pobūdis savo ruožtu daro Toporovo hipotezę mažiau priimtiną už Wolterio bent jau mitologiškai pagrįstą **an(g)dievį*.

3. Lietuvių religijos tyrinėtojas galėtų sau rinktis – pagal savo skonį – vieną ir kitą *Andaj* etimologiją, jeigu šalia šių nepatikrinamų hipotezių nebūtų paprasto, tiesioginio šio asmenvardžio išaiškinimo, užuot ieškojus įmantrių etimologijų, visų pirma bandant atstatyti slaviškame tekste užrašyto žodžio lietuvišką formą. Neužmirštant, kad šiam teonimui būtų normali *nomen agentis* forma, paprasčiausia, atrodo, būtų žiūrėti į segmentą *-aj* kaip į lietuviškos priesagos *-oj-*, vartojamos veikėjų vardams išvesti, atitikmenį ir išaiškinti *Andaj* kaip slavišką lietuviškojo *And-oj-as* išvertimą.

Tačiau paprasti dalykai dar nėra savaime aiškūs, jie dažnai sunkiausiai surandami. Nieko nepadėjo nei keletą metų trukęs beviltiškas paslaptingos *Andaj* etimologijos ieškojimas, nei paralelūs įrodinėjimai paskaitose ir rašiniuose, liečią vandeninį kito gyvenimo – „paskandų" – pobūdį ar intymius lietuviškojo Mitros (paliudyto neaiškiu *Andaj* vardu) santykius su kosmogoniniu vandens elementu: reikėjo sulaukti vienos gražios nemigo nakties Vilniuje, kad atsakymas pats staiga pasireikštų kaip evidencija.[7]

Teonimo *And-ojas* šaknis nėra kas kita, kaip paprasčiausias *(v)and-uo*, be parazitinės priebalsės *v* – vartojamas visoje Aukštaitijoje, nuo Biržų ir Rokiškio iki lietuviškų salų Gudijoje (*LKŽ*), *andenio* ar *undenio* formomis. Iš kitos pusės, didelis sufikso *-oj-as (-is, -us)* produktyvumas:

Augštojus Daugų vls. kalnas (Skardžius, *Daryba*, 89)
Sutvertojis „sutvėrėjas" (M. Davainis, 326)
Kastojas(-is) „kasėjas" (*LKŽ*: SD, 104)
Artimojas „artimasis, Evangelijų prasme" (*LKŽ*: BB2 Moz 22, 7)

neužgožia, mums atrodo, konkretaus jo semantizmo:

aguonojas „aguonos stiebas"
bulbojas „bulvės stiebas"
pupojas „pupos stiebas"
šilojas „viržis", ir t.t. (Skardžius, *Daryba*, 85–86)

– tai vis iš kokios nors medžiagos vertikaliai iškilusi atauga. Užtat ir *Andojas* – tai iš vandenų begalybės į viršų iškylanti, besistiebianti dieviška būtybė.

Andojo etimologija todėl ir atrodo mums neginčytina. Ją paremia, jei to dar reiktų, to paties teonimo paliudijimas 1611 m. Jėzuitų kronikoje, kur jis atestuojamas, po sufiksų substitucijos, kaip *Andeinis*, pranešimo autoriaus identifikuotas su romėnų *Neptūnu*. *Andojo* sakralumo sferos platesnis aprašymas be jokių sunkumų patvirtins šią „savaime suprantamą" etimologiją.

4. *Namo dievas*

Nъnaděevi (dat.), kurį mes, remdamiesi formaliais kriterijais, įrašėme į tą pačią funkcinę prasmės koloną kaip ir *Andojas*, reikšmė ir etimologija išliko paslaptimi iki pastarųjų laikų, iki Toporovo, kuris, bandydamas nustatyti etimologijas visam mūsų nagrinėjamam dievų sąrašui, pasiūlė skaityti

Nъnade- < *No-(an)-deiv-

Norint suprasti tokios etimologijos atsiradimą, reikia priminti, kad jisai, panašiai kaip ir mes, visų pirma sutapatino *Nъnaděevi* su *Andajevi*, o po to jau bandė juos išskaityti panašiu būdu,

(a) matydamas antroje šių asmenvardžių dalyje

-de-(evi)

-daj-(evi)

lietuviškojo *diev-o* atitikmenis,

(b) o pačius teonimus įsivaizduodamas kaip padarytus prie *dievo* prikergiant superatyvinius sufiksus:

an(t)-

no-(an)-

Pirmutinis ir turbūt pagrindinis priekaištas tokios rūšies etimologizavimui – tai jo semantinis apriorinis pagrindimas. Užuot bandęs šį teonimą įrašyti į lietuvišką mitologinį kontekstą, Toporovas ieško savo siūlomą etimologiją paremti bendrąja religine koncepcija, pagal kurią kiekvienoje politeistinėje religijoje reikią būtinai atpažinti vieną vyriausią dievą. Tokio ginčytino įsitikinimo vedinam, jam nesunku panaudoti modernišką „superstarų" ir „supermenų" modelį.

Sutinkant su Toporovu, kad antrasis atstatomojo žodžio elementas *-de-* atitinka lietuviškąjį *diev-ą* (bet to paties negalima pasakyti

apie *Andojo – daj*), etimologinių sunkumų dėl to dar nesumažėja. Jo hipotezei prieštarauja

(a) lietuvių kalbai svetima ir joje nepasitaikanti kelių prefiksų amalgama ir

(b) faktas, kad lietuvių kalboje prefiksai *nu-*, *nuo-* beveik išimtinai reiškia terminatyvinį aspektą (numirėlis; nubalėlis; nuobiros, nuograuža), o juos pritaikius erdvės santykiams, – *žemyn* nusileidžiančią poziciją (nuokalnė, nuosaulis). Taigi Toporovo siūlomas prefiksas yra inferatyvinis, o ne superatyvinis, ir negali prisidėti prie „viršdievio" reikšmės sudarymo.

Mūsų pateikiama hipotezė, kaip ir kitais atvejais, remiasi paprastumo ir sveiko proto principais, siūlant skaityti

Nъnade- > Namo dievas.

Fonetiniu atžvilgiu toks išskaitymas gali būti prileidžiamas,

(a) slavišką jį *ъ*, vartojamą visoms užpakalinėms balsėms užrašyti, interpretuojant kaip lietuviškojo užpakalinio *a* atitikmenį;

(b) į antrojo skiemens balsę *a* žiūrint kaip į rytų aukštaičių kilmininką;

(c) antrosios *n* atsiradimą *m* vietoje aiškinant kaip neatidaus klausymo pasėkoje įvykusią asimiliaciją arba – paprasčiausiai – kaip perrašinėtojo klaidą.

Toksai *Namo dievo* išskaitymas visai gerai atitinka semantinį jo užregistravimo kontekstą: katalikiškasis karalius Mindaugas slapta ir toliau garbina senuosius dievus ir – pabrėžia tekstas – pirmoje vietoje *Namo dievą*, t.y. savo šeimos, savo dinastijos[8], o tuo pačiu, pagal ano meto supratimą, ir visos valstybės dievą. Tokie dinastijos dievai žinomi ir kitiems indoeuropiečiams[9], ir kiti lietuviškosios mitologijos duomenys netiesiogiai patvirtina ir įteisina mūsų hipotezę. Tačiau aišku, kad tokios etimologijos galutinis priėmimas ar atmetimas priklauso jau nebe nuo fonetinių faktų ir jų interpretavimo, o nuo bendrosios – tiek dieviškosios, tiek ir žmogiškosios – suverenumo koncepcijos išsiaiškinimo. Užtat, dar kartą grįžus prie *Namų dievo* problemos, reikės ją nagrinėti plačiau ir giliau.

5. *Dievų Rykis*

Šis teonimas, mūsų tekstuose užrašytas dviem skirtingomis formomis:

Diviriksa (gen.),

Diverikъzu (dat.),

yra palyginti transparentiškas, bet tuo pačiu ir duoda progos susidaryti gana skirtingoms hipotezėms jam išaiškinti. Į Toporovo, kuris paskutinis šiuo klausimu užsiėmė, aktyvą galima įrašyti šio asmenvardžio identifikavimą su *Perkūnu*, o į pasyvą – jo kiek skubotą naujos etimologijos pasiūlymą, tradicinį *Dievų Rikio*, t.y. „dievų karaliaus", išaiškinimą pakeičiant nauju išskaitymu – *Dievo Rykšte*.

Mūsų problemą galima būtų reziumuoti šitaip: turint galvoje, kad fonetiniu atžvilgiu joks tiesioginis, pilnas atitikmuo šiam slaviškam grafizmui lietuvių kalboje nėra įmanomas, šio teonimo interpretacija priklausys, galutinėje išvadoje, tiktai nuo mitologo siūlomo semantinio sprendimo. Ir iš tiesų: jeigu visi sutinka, kad pirmoji šio leksikinio fragmento dalis atitinka lietuviškąjį *Dievo(-ų)*, tai antrojo elemento identifikavimas nė vienu atveju nėra patenkinamas: skaitant jį kaip *Rikis*, neišaiškintas lieka vardininko galūnės *-s* išsilaikymas kilmininko linksnyje *Diviriksa*; aiškinant jį, kaip tai dabar siūlo Toporovas, kaip *Rykštė*, sunkumą kėlęs *-s-*, tiesą pasakius, iš dalies išaiškinamas savo pavirtimu į *-š-*, tačiau tuo atveju nepateisintas lieka paskutinio skiemens *-tė* nubyrėjimas. Fonetiniai argumentai, kitaip sakant, nenulemia nei į vieną, nei į kitą pusę.

Semantiniu požiūriu *rykštė* „šakelė, vytinė" kaip metaforinis įvaizdis, reiškiantis „mušimą", „bausmę", lietuvių kalboje kildintinas iš dviejų šaltinių: iš baudžiavos institucijos – žmonių plakimo rykštėmis – praktikos ir iš krikščioniškosios Biblijos įvaizdžių pritaikymo liaudies kalbai. *Dievo Rykštė* – tai „Dievo siųsta nelaimė už nuodėmes" (*LKŽ*), ir iš tradicinių bažnytinių giesmių („Nuo bado, maro, ugnies ir karo gelbėk mus, Viešpatie!"), mes puikiai žinome, kokios yra pagrindinės *Dievo Rykštės*. Užtat ir naudoti folklorinį argumentą, kaip tai daro Toporovas, kad XIX a. galo ir XX a. pradžios žmonių tikėjimuose *Perkūnas* vadinamas *Dievo Rykšte*[10],

nėra labai rimta: šis jo epitetas reiškia tik viena, būtent, kad *Perkūnas* „griausmas" identifikuojamas su viena iš *Dievo rykščių* – su ugnimi, t.y. gaisru. Matome, kad tai labai vėlyvos, visai sukrikščionintos *Perkūno*, suprasto kaip Dievo pagalbininko ar net jo įrankio, funkcijos, kurias nukelti į XIII a. būtų grynas anachronizmas. *Perkūnas* gi, kaip žinome, kovoja ne su žmonėmis, bet su velniais: tvirtinama net, kad ir gaisrą per audrą sukelia ne jisai, o jo priešas *Aitvaras*.[11] Laikyti *Perkūną Dievo Rykšte*, t.y. nelaimės nešėju, sunkiai įmanoma: atvirkščiai, žmonės, melsdamiesi į dievaitį *Mėnulį*, prašo jo atsiųsti jiems „Perkūno karalystę"[12].

Šis gana ilgas nukrypimas į semantinius ir net mitinius svarstymus buvo reikalingas, norint galutinai diskvalifikuoti *Dievo Rykštę*. Tik tai atlikus, galima iš naujo grįžti prie pirmosios ir šiuo metu vienintelės interpretacijos: *Diviriksa* (gen.) atitinka *Dievų Rikis(-ys)*[13], tai yra išsireiškimas, kuriame *rikis* suprantamas kaip „valdovas, viešpats". Tokiai interpretacijai pagrindinė kliūtis buvo lietuvių kalboje žodžio **rikis(-ys)* – šalia paliudyto prūsiškojo *rikijs* – nebuvimas.[14] Norint suprasti šios kliūties svarbą, reikia atsiminti, kad ano meto (t.y. XX a. pradžios) kone visiems mitologams *Perkūnas* atrodė kaip vyriausias lietuvių dievas: jam taikomas epitetas *Dievų Rikis* tik patvirtino šią tezę, nurodydamas *Perkūną* kaip viso dievų pasaulio valdovą. Tačiau šitaip aiškinti galima buvo tik atstatant liet. **rikis*, kaip prūsiškojo *rikijs* – „valdovas", atitikmenį.

Truputį atidesnis mūsų nagrinėjamų dievų sąrašų perskaitymas rodo, kad nei *Perkūnas*, nei jo sinonimas *Dievų Rikis* juose nėra įrašyti pirmoje vietoje ir nepretenduoja į vyriausius dievus. Jau pats Būga, nors jį ir traukė prūsiškasis atitikmuo, atkreipė mūsų dėmesį į veiksmažodžio *rykauti* ir visos jo šeimos buvimą. Pagal *LKŽ* duomenis, *rykauti* – senas žodis, pastoviai liudijamas nuo XVI a. (Daukša, 1599) ir reiškiantis „valdyti, tvarkyti, šeimininkauti, rikiuoti", bet drauge, šalutine reikšme, ir „viešpatauti" (Vilentas, 1575). Branduolinė šio žodžio prasmė – „tvarkymas, organizavimas", ją atitinka ir Daukšos *rykautojas* „kas rykauja, šeimininkauja", ir *rykūnė* „dvare samdoma gyvulių ir gyvulininkystės produktų prižiūrėtoja; sugulovė", ir pagaliau *rykas* „įrankis, padargas; ginklas". Nėra reikalo, mūsų manymu, leistis į tolimesnes detalias šios žodžių šei-

mos analizes – tai jau lituanistų ir istorinės leksikologijos reikalas: žodžio kamieną atitinkąs *nomen agentis* šalia instrumentalinio *rykas* visai normaliai gali būti *rykis(-ys)*. Tačiau tai verčia mus kiek pakeisti ir *Dievų Rykio, Perkūno* epiteto ir jo funkcinio titulo, semantizmą: *Perkūnas* nėra Dievų valdovas, o greičiau Dievų užveizda, tvarkytojas, atliekąs jam pavestas vykdytojo policines pareigas. Platesnė jo dieviškosios veiklos analizė turės papildyti ir pagrįsti šią mūsų prielaidą.

Lieka, žinoma, dar nepakankamai išaiškinti fonetiniai sunkumai, bet jie, kaip sakėme, ne didesni negu priėmus mūsų atmestą *Dievo Rykštės* hipotezę. Galėdami pasirinkti tarp *Rykis* ir *Rykys*, mes privilegijuojame pirmąją formą, manydami, kad trumpoji *i* galėjo lengviau būti svetimtaučio neišgirsta ir tuo būdu palengvinanti galūninio -*s* integravimą į slaviškos formos kamieną.

Toporovo *rykštė* niekuo neateina į pagalbą ir antrajai šio asmenvardžio formai – *Diverikъzu* (dat.) išaiškinti. Mūsų pasiūlymas būtų interpretuoti ją kaip paraleliai egzistuojančią malonybinę *Rykio* formą: „kalbos dvasia" neprieštarauja, kad *Perkūnas* kartais būtų pagarbiai vadinamas *Dievų Rykiu,* o kartais ir malonybiniu *Dievų Rykužiu,* tuo labiau kad Rykužį randame tame pačiame tekste šalia kito, deminutyvine forma duoto dievo – *Kalevelio.*

6. Žvėrūna ir Medeina

Nei dievaitės *Medeinos* lietuviškosios formos atstatymas iš *Mĕidĕinu* (dat.), nei jos moteriškos lyties, nežiūrint perrašinėtojo klaidos, patikrinimas jokių sunkumų, kaip minėjome, nesudaro jau vien dėl to, kad šios deivės moteriškoji palyda yra Daukšos paliudyta daugiskaitos *medeinės* forma. Jos vieniškumas taip pat abejonių nekelia jau vien dėl Lasicijaus minimos *Modeina* „miškų deivės".

Prasmės atžvilgiu žodis *medeina,* be abejonės, reiškia „medžiotoja". Turint galvoje, kad *medis* senoviškai ir dar šiandien tarmiškai reiškia „miškas", o *medėjas* – „medžiotojas", galima pasiūlyti, lyginant iš *vandens* ir *medžių* kamienų padarytas *nomina agentis,* sekančią priesagų proporciją:

$$\frac{\text{Andojas}}{\text{Andeinis}} \simeq \frac{\text{medėjas}}{\text{Medeina}}$$

Prie tokio deivės-medžiotojos asmenvardžio *Medeina* gana gražiai derinasi, bent prasmės atžvilgiu, *Žvėrūna*, kurią galima laikyti lietuviškąja *Žvoruně* (dat.) forma. Toli neieškant, *Žvėrūna* iš karto prisistato kaip normalus vedinys iš kamieno *žvėr-is*, žodis, kuris, tarp kitko, senuosiuose tekstuose randamas dažniausiai moteriškos giminės. Priesaga *-ūna(s)* naudojama formuoti *nomina agentis* ne tik iš būdvardinių, bet taip pat, nors ir rečiau, iš daiktavardinių kamienų: *žvėrūna* gali tad reikšti, pavyzdžiui, „žvėrių valdytoja, medžiotoja", taip kaip *laivūnas* „jūrininkas". Manoma, kad tokiu pat būdu iš *perku* (:quaercus „ąžuolas") esąs išvestas ir *Perkūnas*.

Kaip jau anksčiau yra tai pastebėjęs Mierzyńskis[15], *Žvėrūna* gali būti laikoma ir *Žvėrinės* sinonimu: tokios priesagų substitucijos yra gana dažnas reiškinys, pavyzdžiui,

šiaurūnas: šiaurinis „šiaurės vėjas",
dykūnas: dykinis „tinginys".

Tačiau toks konstatavimas, užuot suprastinęs, tik sukomplikuoja *Žvėrūnos* bylą. Mat *Žvėrinės* vardu Lietuvoje vadinama, kiek sumaišant, tai viena, tai kita žvaigždė ar, tiksliau, planeta: *Žvėrinė* – tai visų pirma *Vakarinė* žvaigždė, rytais vadinama *Aušrinė* (Nesselmannas, kurį atkartoja Wolteris ir Mierzyńskis). Tačiau, pagal Nesselmanno ir Kuršaičio žodynus, *Žvėrinė didžioji* – tai Saturnas, bet kartais ir Jupiteris, o *Žvėrinė mažoji* – Marsas. Tai, žinoma, dar nenurodo, ar kuri nors iš šių planetų – *Žvėrinių* atitinka mūsų *Žvėrūną*.

Toks *Žvėrūnos* problematikos perkėlimas iš girios į dangų neišvengiamai turi pasėkų ir šio vardo etimologijos nustatymui, versdamas pasirinkti vieną iš dviejų išsiskiriančių kelių: arba, pasilaikant *žvėrių* valdovės etimologiją, bandyti aiškinti, kodėl danguje tiek daug „žvėrinių" šviesulių atsirado, arba tiesiog ieškoti kitos etimologijos gausioms dangaus *žvėrinėms*, na, o tuo pačiu – ir mūsų *Žvėrūnai* pateisinti.

Šį antrąjį kelią ir pasirenka Kuršaitis, siūlydamas *Żworuna* išvesti iš *žierėti* „glänzen, strahlen" (Mannhardt, 65); jį nedrąsiai palaiko Wolteris[16], patvirtindamas šią etimologiją laiškiniu paliudijimu

iš Lydos apylinkių, kur *Vakarinė* esanti vadinama *Žėrine žvaigžde* arba *Zerniga*. Turint galvoje, kad liet. *žėrėti* atitinka latv. *zvęruôt* ar *zvęruôt* (Būga, II, 676), *Žvėrūnos* kaip *žėrinčios* žvaigždės etimologija atrodo visai priimtina.

Tačiau ir *Žvėrūnos*, „žvėrių valdovės", etimologijos šalininkai – ir pirmasis iš jų Mierzyński s – randa argumentų savo tezei ginti, *žvėrūnos* santykį su žvėrimis sutvirtindamas Malalos *Kronikoje* prie jos prikergtu epitetu *kalė*. Etimologijos problema čia, kaip matome, pereina jau iš fonetinės į semantinę sritį: jos nagrinėjimą reikia tad atidėti vėliau, nukeliant jį į *Žvėrūnos-Medeinos* dieviškos veiklos sferos aprašymą. Tiktai gilesnis šios dievaitės pažinimas gal galės padėti optuoti už vieną ar kitą – abi gana priimtinas – etimologizaciją.

IV. PIRMIEJI REZULTATAI

Atėjo laikas susumuoti pirmuosius pasiektus rezultatus, pristatant juos visų pirma lentelės forma:

Malala 1261	Andojas	Perkūnas	Kalevelis	Žvėrūna
Hipatius 1252	Namo Dievas	Dievų Rykužis	Kalevelis	Medeina
Hipatius 1258	Andojas	Dievų Rykis		
Długosz XV a. vid.	Aesculapus	Jupiter-Perkūnas	Vulcanus	Diana

Matome, kad dievas *Andojas* yra gerai paliudytas dviejose skirtingose, viena kitos nekopijavusiose kronikose. Lieka dar patikrinti, ar Długoszo pateiktas romėniškas jo atitikmuo – *Aesculapus* ir semantiniu požiūriu gali būti identifikuojamas su *Andoju*. Kita delikati problema – tai *Namo Dievo* asmenybės nustatymas ir jo santykių su *Andoju* patikslinimas.

Perkūno dieviškasis statusas problemų nekelia, tačiau jo, kaip *Dievų Rykužio*, funkcijos turi dar būti papildomai sutvirtintos naujų mitologinių duomenų pagalba.

Kalevelio, minimo abiejuose pagrindiniuose dievų sąrašuose, dieviškoji rolė neabejotina, jinai patvirtinta ir Długoszo romėniška interpretacija. Jo mitologinis turinys tačiau reikalingas plataus pagrindimo.

Moteriškos deivės, turinčios net kelis vardus, atsiradimas suvereninių dievų sąraše įdomus: jos asmenybė, neatitinkanti lauktos vaisingumo ir naudos funkcijos, iš pat pradžios atrodo kaip vienas iš originalių lietuvių religijos bruožų.

Šie pirmieji rezultatai įgalina teigti atskiros, aiškiai apibrėžtos suvereninių dievų – Dievų Viešpačių – grupės buvimą ir leidžia pradėti sistemingą šių dievų asmenybių, jų veiklos sferų ir jų tarpusavio santykių aprašymą.

Pastabos ir nuorodos

[1] Slaviški tekstai su vokišku jų vertimu randami in Mannhardt, *Letto-Preussische Götterlehre*, 49–52, sqq. Lietuvišką vertimą atliko B. Savukynas.

[2] V. Toporovas, naudodamas kiek skirtingą procedūrą, yra priėjęs prie tų pačių išvadų (V.N. Toporov, „Zametki po baltijskoj mitologii [...]. B. O rannelitovskich spiskach bogov, *Balto-slavianskij sbornik*, Moskva: Nauka, 1972, p. 309 sqq.). Mums jo studija, ruošiant šį poskyrį, tada dar nebuvo žinoma.

[3] Mannhardt, *op. cit.*, 53.

[4] *Lietuvių kalbos atlasas*, I, *Leksika*, žemėlapis Nr. 80: plačiai vartojama Užnemunėje, *angis* dar išlikusi, tik rečiau, ir Žemaitijoje (į vakarus nuo Dubysos).

[5] V. Toporov, *ibid.*

[6] K. Būga prūsų prefiksą *an-* išskaito kaip *au-*, šį pastarąjį savo ruožtu laikydamas lietuviškojo *nuo-* atitikmeniu (?).

[7] Šį anekdotinį faktą, gerbiant istoriją, reikia patikslinti: tą pačią naktį Bronys Savukynas *Andojo* etimologiją surado 2 val., tuo tarpu šios studijos autoriui jinai paaiškėjo tiktai pabudus 5 val. ryto. Taigi chronologiškai etimologijos „atradėju" turi būti laikomas Bronys Savukynas.

[8] Cf. *LKŽ*, prasme „šeimyna": „O paskui jis, taip savo namą visą prakeikęs, su visais velniais šeimyną ragina dirbti", K. Donelaitis; prasme „giminė": „Jozefas... buvo ižg namų ir giminės Dovydo", DP 39.

[9] G. Dumézilis mini, pavyzdžiui, iraniečių dinastijos dievą, rišdamas jį su šeimos židinio ugnimi.

[10] Visi J. Balio užregistruoti faktai tačiau folklorinio pobūdžio, vėlyvi.

[11] Žr. mūsų *Apie dievus ir žmones*, 104.

[12] *Ibid.*, 173.

[13] Mannhardt, 54.

[14] Mannhardt, 54, ir V. Toporov, *op. cit.*

[15] Mannhardt, 64.

[16] Ed. Wolter, „Mythologische Skizzen", in *Archiv für Slavische Philologie*, t. IX, p. 639.

Trečias skyrius

VELNIAS IR KALEVELIS

I. ĮŽANGINĖS PASTABOS

Šio rašinio tikslas – bandyti išspręsti vieno iš trijų suvereninių lietuvių religijos dievų, užimančio indiškojo *Varūnos* poziciją, problemą. Kandidatų į šią garbingą vietą yra du: *Velnias* ir *Kalevelis.*

XIII a. slavų kalba rašytose kronikose paliudytas *Kalevelis* yra privilegijuotas „istoriškumo" atžvilgiu: jo dokumentiniai paliudijimai yra patikimi, jis šia prasme net keliais amžiais „senesnis" už *Veliną*. Jo silpnoji pusė: net du kartus minimas XIII a., jis po to galutinai išnyksta iš rašytų dokumentų.

Velinas, atvirkščiai, raštuose pasirodo tik XVI–XVII a., ir tai jau tik krikščioniškojo *Šėtono* funkcijomis. Jam orumo, tiesa, suteikia Romanas Jakobsonas, laikydamas *Veliną* fonetiniu *Varūnos* atitikmeniu: šį fonetinį argumentą tučtuojau sukritikuoja Dumézilis, vis dėlto tuo pačiu įvesdamas *Velino* vardą ir jo bylą į tarptautinių diskusijų areną. Šią bylą dargi šiek tiek palaiko ir Długoszas XV a. viduryje suvereninių lietuvių dievų sąraše įrašydamas jo romėniškąjį atitikmenį – *Vulcanus*, žinomą kaip požemio kalvį. Tokio dievo, požemio valdovo, galimumą lietuvių religijoje sutvirtina ir prūsiškojo *Patulo* (pažodžiui: „Požeminio") buvimas. Pagaliau lietuviškoje etnografinėje medžiagoje dažnai sutinkamas ir Velnių valdovo – požemio kalvio įvaizdis.

Taigi į vieną vietą yra net du rimti kandidatai. Pasidaro dar sunkiau, kad jųdviejų figūratyvinės funkcijos identiškos: Velnių

karalius yra kalvis, o *Kalevelis* vien tik savo vardu jau nurodo savo prigimtį.

Folkloriniai pasakojimai ir tikėjimai dažnai dirgina tyrinėtojo vaizduotę. Juose, kaip jau gana plačiai apie tai buvome užsiminę savo bandymų rinkinyje *Apie dievus ir žmones*, dažnai kartu sutinkami *velniai ir kalviai*, kurie tai draugauja, tai pešasi, tai vieni kitus apstatinėja. Vienas ryškus jų santykių bruožas: kalvis apstato velnią ir išgauna iš jo geležies suliejimo paslaptį.

Šis faktas ir nulėmė mūsų apmąstymų kryptį: velnias ir kalvis yra ne tik vieno ir to paties amato bendrai, kalvis yra ne tik velnio gizelis, jis, amato išmokęs, atsisako gerbti toliau savo meistrą, pasidaro „ponu ant savęs".

Užtenka tada tik išryškinti šią bendrą jų santykių schemą, perkelti ją į dieviškąjį pasaulį ir, pasiėmus ją savo darbo hipoteze, rinkti apie ją visus galimus mitologinius ir etnografinius duomenis pamažu atstatant vieną lietuviškųjų dievų gyvenimo ir jų istorijos epizodą. Toks ir yra šio rašinio tikslas.

II. KAULINIS DIEDAS

1. Stebuklinės pasakos fonas

Šis nuolatinis varžymasis tarp *velnio* ir *kalvio*, pasiekęs savo aukščiausią laipsnį kalviui išgavus geležies gaminimo paslaptį, išsivysto į poleminę situaciją, pasireiškiančią žūtbūtine kova dėl valdžios jiems bendroje jų galios srityje.

Tokią *velnio* ir *kalvio* – ar, teisingiau pasakius, *Velino* ir *Kalevelio* – santykių dramatizaciją nušviečia keletas mitinių pasakojimų, iš kurių pirmuoju galima įrašyti herojaus kovą su *Velnių Karaliumi*, pasakoje vadinamu *Káuliniu Diedu*, drauge nurodant *Geležinį Kalną* kaip jo gyvenamąją vietą.[1]

Šis mitinis pasakojimas, kaip tai dažnai pasitaiko lietuvių žodinėje tradicijoje, randamas įterptas į bendrą gana komplikuotos stebuklinės pasakos schemą, kurios atskiri motyvai lengvai atpažįstami kaip stereotipinės folkloro formos. Imkime, pavyzdžiui,

kad ir herojaus su *Velnių Karaliumi* susitikimo pretekstą: dar tėvo velniui pažadėtas kaip „namie nepaliktas", bet rastas, jau dvidešimtį metų sukakęs, jis pats vyksta pas *Kaulinį Diedą* su juo išsiaiškinti, – tai žinomas tautosakos motyvas. Tą patį galima pasakyti ir apie *Velnių Karaliaus* buveinės ieškojimą, aplankant vieną po kitos tris „bobas", apie ežere besimaudančių devynių gulbių-velniūkščių epizodą, pasibaigiantį jauniausios velniūtės susimylėjimu su herojumi.

Atvykus pagaliau į *Kaulinio Diedo* – kurį herojus viename iš variantų tiesiog vadina savo „tikruoju tėvu", nes jam jis esąs užrašytas – juridinio įsūnijimo aktu – dvarą ir jo paprašius velniūtės rankos, karalius, kaip paprastai tokiais atvejais atsitinka, tris kartus išbando pretendentą. Normalu taip pat, kad tokiuose išbandymuose iš tiesų visas neįvykdomas užduotis atlieka jo vietoje herojaus pagalbininkė, šiuo atveju – velniūkštė: šitoks veiklos būdas herojui nei garbės neatima, nei jo nuopelnų nesumažina. Suprantama tuo pačiu, kad *Velnių Karaliaus* „įsūnytas" herojus, vedęs, be to, dar jo dukterį, gali tapti jo įpėdiniu.

Tik kantriai išlukštenus ir į šoną atidėjus šiuos antraeilius elementus, galima prieiti prie tiesiogiai mus dominančio mitinio branduolio, kuris pasireiškia herojaus kovos su *Kauliniu Diedu* forma.

2. *Velinas ir akmens*

Herojui, velniūkštės padedamam, atlikus pirmuosius du neįmanomus uždavinius, Velnių Karalius jam pažada pagaliau savo dukterį:

„Gerai, žente, – sako *Kaulinis Diedas,* – kad šitą darbą padarei: pramankštysi dar rytoj mano *eržilą* ir galėsi eiti namon: ana, kur *du akmens* ant kalno guli, kad vieną akmenį ketvertas nepavežtų, nusirisi į *kalvę*, nusikalsi lazdą pasimušt eržilui."

(Herojus tai atpasakoja savo sužadėtinei) ji atsakė: „dabar tai vargas!.. *Tai ne eržilą, ale jį patį teks pramankštyti!*"

(Herojus ir velniūtė pasikeičia drapanom.) Jo toj merga nusirito tuodu akmeniu į kalvę, nusikalė akmeninę lazdą ir pareina švituodama. *Kaulinis Diedas,* pasivertęs eržilu, stovi tvarte: ji įėjo, išsivedė eržilą laukan, užsėdo ir joja, o eržilas vis augštyn keliasi išnešt ir užmušt, o ji duoda

tuoj lazda vis į galvą, nedaleidžia išsikelti. Kaip sušilo eržilas kaip pelė, parjojo ji namon.

Šis mitinis epizodas, iš arčiau pažvelgus, pasirodo kaip atskiras, autonomiškas pasakojimas: jis ne tik aprašo lemiamą kovą, bet ir išryškina sąlygas, kuriomis jinai gali įvykti. Abu kovos dalyviai turi būti kvalifikuoti, t.y. turi įrodyti, kad jie tinkami tam žygiui ir kad jie naudoja geriausias priemones kovai laimėti. *Velnių Karaliaus* atveju jo pasirengimas dvikovai pasireiškia jo pasivertimu į *eržilą*: šitokiu pavidalu, kaip matysime kiek vėliau, jis įkūnija savo kariškąsias dorybes. Jo priešo – mūsų herojaus kvalifikavimas savo ruožtu reikalauja atskiro išbandymo: prieš stodamas į kovą, jisai turi įrodyti esąs geras, nepaprastas *kalvis*.

Dar daugiau. *Kalvystė* atrodo tasai bendras bruožas, kuris riša abu mūsų protagonistus: kalvė yra *Velnių Karaliaus* dvare, ant *Geležinio Kalno*, o mūsų herojus turi atsiritinti akmenis, nusikalti iš jų lazdą ir ta lazda sutramdyti eržilą-velnią. Tai atlikęs, nors ir velniūtės padedamas, jis taps *Velnių Karaliaus* žentu, jo, nors ir netiesioginiu, įpėdiniu.

Herojaus pasirengimas kovai nusikalant lazdą – tai dažnai pasitaikantis įvaizdis lietuvių pasakų tradicijoje. Iš pirmo žvilgsnio stebina tik tai, kad jo lazda mūsų atveju vadinama ne *geležinė*, kaip tai paprastai būna, o *akmeninė*. Tuo labiau kad ir nukalama ji, nuridenus į kalvę du didžiulius *akmenis*.

Šią paviršutinę anomaliją nesunku suprasti, prisiminus pastovius *Velino* ryšius su akmenimis. Dar pačioje pasaulio tvėrimo pradžioje *Velinas-Lucius* sukuria akmenis, kurie kyla ir auga iš jo spjaudalų, grasindami užgožti *Dievo* sukurtus *žolynus*, arba kitoje versijoje, jisai tiesiog „užsėja žemę *akmenine sėkla*" (*LT*, IV, 423–424). *Dievas*, pasiųsdamas *Šalną*, jų augimą, tiesa, sustabdęs: kitaip visa žemė būtų į akmenį pavirtusi (Slančiauskas, *Šiaurės Lietuvos sakmės ir anekdotai*, 246; *TD*, IV, 278).

Suprantama tad, kad viskas, kas atsiranda požemyje ar iš viso žemės viduriuose, yra *Velnio* reikalas ir jam priklauso: iš žemės iškasti anglys vadinami juk *akmens anglimis* (ar *kūlių* anglimis, *LKŽ*: J.), joje randama nafta, naudojama kaip žibalas, vadinasi *akmens*

aliejumi (*LKŽ*: LL95). Suprantama taip pat, kodėl žmonių apgyventose, kultūrinėse erdvėse velniai pasirenka savo buveine *pirtis, jaujas, malūnus, maltuves* – tai vis įmonės, varomos akmeninių krosnių, akmeninių girnų pagalba.

Tuo labiau nereikia pamiršti, kad geležies liejimas ir jos apdirbimas yra vietinė pramonė, kad iš vietinių pelkių rūdos ketus Lietuvoje buvo lydomas nuo žilos senovės iki XIX a. pabaigos (*Mažoji lietuviškoji tarybinė enciklopedija*, II, 130). Žinant, kad tokios rūšies pelkės buvo išimtinoje velnių globoje, nenuostabu, kad tiek rūdos kasimas, tiek ir geležies liejimas yra jų žinioje, kad mūsų atveju *Geležinis Kalnas* yra *Velnių Karaliaus* buveinė, kad jame randama „akmenų", tinkančių geležiai gaminti: „Čia *geležinė žemė*, iš jos gali geležį dirbti" (*LKŽ*: Dg), sakoma, kartu sutinkant, kad „geležinis" ir „akmeninis" gali būti sinonimai: „Tokios geležinės, akmeninės žemės čia (kietos)" (*LKŽ*: Prn).

Šitokiame *Velino* galios kontekste nėra nuostabu, kad jo karalystėje sutinkama rūda ar geležis vadinamos, pagal tikrąją jų prigimtį, akmenimis. Paaiškėja taip pat ir kita detalė – nurodymas nusiridenti *du* akmeniu *vienai* lazdai nusikalti: juk, kaip matėme, tiktai suliedindamas į vieną daiktą du geležies gabalus kalvis įrodo savo mokėjimą suvaldyti geležį (Žr. *Apie dievus ir žmones*).

Kiek ilgiau reikėjo apsistoti ties akmenų priklausomybės ir geležies gamybos klausimais, norint atkreipti dėmesį ne tik į geležies svarbą viduramžių feodalinėje visuomenėje tiek ginklų gamybai, tiek ir arklių kaustymui, bet tuo pačiu ir į akmenų kūrėjo *Velino* ir geležies apdirbėjo *Kalevelio* svarbias, suverenines pozicijas lietuviškų dievų panteone.

3. *Diedai*

Išsiaiškinus *Velnių Karaliaus* rezidencijos pavadinimo *Geležinis Kalnas* priežastis, lieka dar vienas neišspręstas klausimas: kodėl karalius vadinamas iš pirmo žvilgsnio nesuprantamu *Kaulinio Diedo* vardu? Bandant į jį atsakyti, tenka mums kiek nukrypti nuo tiesaus teksto analizės kelio.

Diedas, diedukas „yra tėvo tėvas, t.y. bočius“[2], o platesne prasme šis žodis iš viso nusako senosios kartos žmogų, tiek amžiumi, tiek ir išmintimi jau kiek atitrūkusį nuo kasdieninio gyvenimo ir jo darbų. Tačiau žodžio prasmė vėlgi keičiasi, kai stebėtojas, aprašinėdamas Melagėnuose lapkričio mėn. keliamą apeiginę puotą, sako: „Kolei valgo patys, tai visko po biskį deda į krepšį ir neša *diedam*“ (*LMD*, I, 630/30). Skaitytojas supranta, kad tuo būdu puotos valgio dalis skiriama elgetoms, bet kartu ir nujaučia – pagal tai, kad kiekvieno patiekalo dalis čia pat atskiriama – lyg ir simbolinį „diedų“ dalyvavimą pačioje puotoje.

Imkime kitą pavyzdį: prieblandai, prietemai nusakyti be jokio reikšmės skirtumo vartojami frazeologizmai *diedai kampuos* (*LKŽ*) ir *ubagai kampuos* (*LKŽ*: Klvr). Tačiau tas pats stereotipas, kurio rėmuose galima *diedus* pakeisti *ubagais*, įveda kaip substitutus dar kitas, neabejotinai mitines būtybes – su naktimi pakampėse atsirandančias pabaisas *baužus* (*LKŽ*), *babaušius* (*LKŽ*) ir pan. Pažymėtina, kad tas pats *babaušis* „baidyklė“ savo ruožtu gali būti vartojamas elgetai pavadinti (*LKŽ*). Iš visos šios sinonimų grandinės:

diedai-ubagai-babaušiai

matyti, kad *diedai* suprantami, iš vienos pusės, kaip nepakankamai specializuotos mitinės būtybės, bet kad jie kartu yra, iš kitos pusės, ir iš kitų žmonių išsiskirią, lyg ir „šventi žmonės“.

Šis *diedų* ir *ubagų* artimumas rodo, kad visuomenė juos priima kaip tarpininkus tarp žmogiškojo „šiapus“ ir dieviškojo „anapus“. Lietuviškieji elgetos, nors jie ir vargingai gyvena, anaiptol nėra krikščioniški „nuskriaustieji ir pažemintieji“, kurie, ištiesę ranką, prašo išmaldos. Jų socialinė funkcija – *melstis*, t.y. įeiti į palankius santykius su dieviškuoju pasauliu, bet jie meldžiasi tik tada, kai jie patys yra *maldomi*, t.y. „užpraš(omi), kad melstųsi, duodant auką, išmaldą“ (*LKŽ*): „Užmaldyki ubagus, kad melstųsi, t.y. duok ant maldų“ (*LKŽ*). Santykis tarp *maldančiojo* (=duodančio ant maldų „diedus“, t.y. išmaldą, *LKŽ*) ir *maldininko*, pusiau dvasininko, pusiau burtininko, kurį smulkiai aprašo Praetorius (Mannhardt, 558, passim), nėra pagrįstas *„mielaširdyste“*, o kontraktualiniais santykiais.

Pamažu besigilinant į ubagų funkcijas ir jų socialinį statusą, ryškėja dviejų institucijų – *ubagystės* ir *kunigystės* – paralelizmas:

Ana maldė kunigus, ubagus, kad melstųsi, t.y. davė alužnas (*LKŽ*: J).
Ir ubagus maldžiau ir mišias pirkau – nieko nepamačijo (*LKŽ*: Lkv).

Šias dvi socialines klases sugretinti leidžia ne tik jų funkcijų – tarpininkavimo tarp šio ir ano pasaulio – tapatumas, bet ir jų visuomeninė padėtis, išryškėjanti jų teise rinkti metinius, dovanų forma išsilaikiusius mokesčius. Pagal šią paprotinę teisę, vadinamą *kalėdojimu*, kalėdoti, t.y. rinkti duoklę dovanų forma, galėjo tik dvi „šventų žmonių" kategorijos – *kunigai* ir *ubagai* (*LKŽ*: PPr 77). Nepavykus po apkrikštijimo įvesti Lietuvoje visuose Vakaruose įsisenėjusią bažnytinę dešimtinę, katalikų dvasiškija, pradėjusi įsigalėti didžiųjų kunigaikščių daromų žemių ir valsčių dotacijų dėka [ir, kaip dvasininkų pavadinimas *kunigais* tai rodo, prilyginta žemvaldžių ir pasiturinčių bajorų klasei[3]], pasinaudojo tuomet dar gyvu *pasėdžių*[4] papročiu, išlaikydama ir išplėsdama jį kaip bažnytinę duoklę kalėdojimo forma.

Užtat ir tos pačios paprotinės teisės taikymas kitai, šalutinei „pavargusių" šventų žmonių klasei – elgetoms, atrodo tuo reikšmingesnis. Šio rašinio paskirtis neleidžia išplėsti argumentacijos paremti mūsų tezei, pagal kurią elgetos, kaip socialinė grupė, atstovauja, tiesa, jau sunykusiai, degraduotai, bet autentiškai *senosios lietuvių religijos dvasininkų klasei*, tačiau yra daug faktų, rodančių, kokią svarbią vietą jie užėmė sociokultūrinėje žmonių galvosenoje ir kasdieninėje praktikoje: užkastą lobį suradęs žmogus trečdalį jo atskiria elgetoms, sėją pradedąs artojas savo maldoje dalį derliaus žada ubagams, bitininkas per Kalėdas medų, skirtą tik bičiuliams, nėščioms moterims ir duoklei ponui, duoda ir ubagams, jaunamartė per vestuves einanti bučiuoti elgetų rankas (Buračas, „Kupiškėnų vestuvės", in *TD*), pagaliau stebuklinėse pasakose elgetų vaidinama itin svarbiuose reikaluose patarėjų rolė, – visa tai lengvai sudaro stambią bylą, padedančią suprasti šios nuskurdusios dvasininkų klasės išlaikytą moralinį autoritetą.[5]

Šitokiame tad kultūrinės praktikos kontekste reikia suprasti *diedų* arba *diedaduonės* instituciją (*LKŽ*). *Diedai* – tai ne vien tik duonos ubagams išdalinimo laikas, kaip kad prozaiškai bandoma juos apibūdinti, bet tam tikra apeiginio valgymo ceremonija, pastoviai pasikartojanti per visą eilę svarbių metinių švenčių, per kurias

pašventinamos aukos, vadinamos irgi *diedais*, paskui vežamos diedams „elgetoms", sėdintiems prie bažnyčių, gyvenantiems špitolėse (J. Balys, *Kalendorinės šventės*, 148–149). Pagrindinės tokios šventės, atrodo, bus buvę *Visi Šventi*, *Grabnyčios* (=*Krikštai*, lietuviški Nauji Metai), *Sekminės* ir *Žolinės* (*ibid.*), tačiau svarbiausi buvę *Žolinių diedai* (vadinami „naujienų dziedai") ir *Visų Šventų diedai*, kuriuos savo veikalu *Dziady* išgarsino Adomas Mickevičius. Pirmieji susieti su nauju derliumi, iš kurio kepami *diedai*, ir su Žolinių šventės pagrindine paskirtimi – sėklos naujai sėjai apžiūrėjimu (*ibid.*), o antrieji skirti ne tik, kaip tai būtų laukiama, mirusiųjų pagerbimui, bet ir derliaus globai užtikrinti: „Visų Šventėj ubagams reikia duoti rugių duoną už dūšeles ir už gyvą gaspadorių ir gaspadinę, už derlių, nes kitais metais rugiai nederės" (J. Balys, *Kalend. šventės*, *LMD* I 660/210, Tverečius).

Ši *diedų* institucija, žiūrint į ją pagal jai priskiriamas funkcijas, iš paviršiaus atrodo lyg ir kontradikcinė: iš vienos pusės, jinai glaudžiai susieta su rugių augimu ir jų kasmetiniu atsinaujinimu, iš kitos – su mirusiųjų kultu. Šis prieštaravimas tačiau nelaikytinas esminiu: nereikia užmiršti, kad žiemkenčių rugių gyvenimo ciklas skiriasi nuo kitų javų jau tuo, kad jie turi „iškentėti" žiemą po šalčio sukaustyta žeme. Šiuos mirtimi grasinamus rugius tad ir saugo žmonių meldžiama rugių augimo dvasia, vadinama, tarp kitų vardų, ir *Diedu* (*LKŽ*: 40 ir 60). Nėra tad nieko prieštaraujančio tame, kad indiferencijuotos, daugiskaita išreikštos mitinės būtybės – *diedai* – rūpintųsi ne tik mirusiųjų „dūšelių" globa, bet ir žiemos-mirties grasinamais javais.

Reikia vis dėlto pripažinti, kad *diedų* institucijos pagrindinis bruožas – tai mirusiems reiškiama pagarba ir iš jų laukiama pagalba. Ta pati, speciali auka, vadinama *diedais* ir susidedanti iš trijų duonos bandelių ir mėsos, atsinešama einant į atminimus (*LKŽ*), bet taip pat nešama ir siunčiama elgetoms per Visus Šventus (cf. Basan., LP II, 108–109). Truputis teologijos padės sugretinti ir išskirti šias *Atsiminimų* ir *Vėlinių* aukas: „Atsiminimai, kuriuos už mirusius daro, *lyg metų* tai už *vieną* dušę, o *po metų* – tai už visas, o tą dušę po metų Ponas Dievs aukščiaus pakėl" (J. Basanavičius, *Iš gyvenimo vėlių bei velnių*, 27). Vėlė, per pirmuosius

metus dar artimai susirišusi su gyvaisiais, dar asmeniškai ir tiesiogiai bendrauja su šeima ir artimaisiais, o metams praėjus, jinai „pakeliama" į aukštesnį rangą, bet drauge ir atsitolina, įsiliedama į plačiąją „diedų" šeimą.

Šis aukštesnės kategorijos vėlių sutapdinimas su *diedais*, o diedų su *ubagais* darosi lengvai suprantamas, įvedant diachroninę dimensiją. Mūsų dažnai minimas Lasicius, aprašinėdamas mirusiųjų gerbimą per *Ilgių* šventę, atitinkančią dabartines *Vėlines*, sako, kad „per šią šventę (žemaičiai) kviečia mirusiuosius iš pilkapių į *pirtį* ir *į puotą*", kiekvienam paruošdami po kėdę, rankšluostį ir marškinius (*De Diis*, 43). Tuo tarpu trims šimtams metų praėjus, panašus mirusiųjų pagerbimas įsivaizduojamas jau tik elgetų tarpininkavimo dėka: „Nebėr didesnės apieros (=aukos) už mišes ir *už pirtį, dėl ubagų iškuriantą*, ir *už pietus ubagams pakeltus*" (Basan., VV, 27).

Apgaubdama maždaug tą pačią sakralumo zoną, išsaugodama atpažįstamus ritualus, *diedų* institucija gali būti tobulas degraduotų ir sinkretizuotų religinių formų pavyzdys: *diedai*, kaip matėme, – tai ir vėlės, ir maldininkai-elgetos, ir pačios aukos, ir aukojimo ritualai, tai totalizuojantis mitinis konceptas, nurodąs erdvę, kurioje mitologas gali bandyti atstatyti senoviškos religijos figūras.

4. *Kaulai*

Ši gana ilga digresija leidžia suprasti, kad *Velnių Karaliaus* vadinimas *Diedu* nusako jį kaip „aukštesnio rango" mitinę būtybę, priklausančią bendrai *diedų* giminei. Jo apibūdinimas *Kauliniu* lieka, tiesa, dar neaiškus, nors pats santykis tarp velnių ir kaulų yra neabejotinas: po tiltu sėdinti *Kaulinyčia* – tai ne kas kita, kaip *„velnias"*, mėgstąs patiltėse tykoti pakeleivius.[6]

Norint išsiaiškinti šį *Velnių Karalių* specifikuojantį epitetą, reikia kiek nukrypti į mitinės anatomijos problemas ir bandyti suprasti *kaulų* užimamą vietą organizme ir jų vaidmenį. Kūno padalijimo klausimai, liečią kaulus, iškyla dviem pagrindiniais – gyvulių *aukojimo*, kai reikia atskirti dievams ir žmonėms priklausančios aukos dalis – ir lavonų *laidojimo* – kai reikia nuspręsti, kas deginama

ir kas paliekama, atvejais. Į pagalbą čia mums ateina palyginamoji mitologija ir būtent – naujausi senovės graikų religijos tyrimai.[7]

Gyvulių aukojimo atveju Graikijoje, kaip turbūt ir Lietuvoje, laikomasi bendro principo: gyvulių mėsa skiriama žmonėms valgyti, tuo tarpu dievams atitenka pati aukos esencija, jos ekstraktas – dūmai ir kvapai. Išimtį čia sudaro tiktai kaulai, ypač stambieji kaulai, kurie Graikijoje stropiai atskiriami nuo mėsos ir sudeginami dievams.[8] Lietuvoje tuo tarpu, kiek tai galima spręsti iš turimų nesistematizuotų duomenų, kaulai kartais – pavyzdžiui, aukos *Dimstipačiui* atveju – būdavo įmetami į ugnį ir sudeginami (Lebedys, 205), o kitais kartais – kai aukojama *Žemės* dievybėms – užkasami[9]: atrodo, kad vienoks ar kitoks ritualas priklausė nuo dievybės, kuriai buvo aukojama, santykių su kosmogoniniais elementais.

Aukojimo ir laidojimo ritualai, nors ir daug kuo panašūs, skiriasi visų pirma savo funkcija[10]: tiek Graikijoje, tiek ir Lietuvoje lavono mėsa buvo deginama, kad tuo būdu jo *psyche*, jo *vėlė* lengviau atsiskirtų nuo kūno ir tiesiausiu keliu patektų į pomirtinį gyvenimą. Tačiau ir vienur, ir kitur *kaulai* buvo neleidžiami sudegti – ypač stambieji, graikų vadinami „baltieji kaulai", – o atskirai palaidojami. Graikijoje šie kaulai dar buvo gerai ištepami taukais. Ar tai buvo praktikuojama ir Lietuvoje, tiesioginių žinių, atrodo, nėra, tačiau į pagalbą gali ateiti gerai žinomas sakmių ciklas apie *laumę-raganą*, už blogus darbus nubaustą ir nužudytą, jos lavoną, pririštą ant akėčių, ištampant po plikus laukus. Sakmė baigiasi pastaba, kad jos *kaulai* žiemą, saulei šviečiant, žiba sniege (arba tiesiog identifikuojami su žibančiu, apšalusiu sniegu). Įdomu tai, kad kai kurie šios sakmės variantai vietoje laumės *kaulų* kalba apie jos *taukus*: substitucija, kuri, kaip hapaksas, lieka niekuo nepagrįsta, nebent tik priimant implicitinę hipotezę, kad jos kaulai po mirties buvę ištepti taukais (*TD*, IV, 217, passim).

Kaip ten bebūtų, *kaulų* likimas vaidina lemtingą rolę mirusio žmogaus būklei nustatyti. Posakis „liko tik vieni kaulai" vartojamas velnio sudraskytam ir nugalabytam žmogui apibūdinti. Tačiau tai dar nėra pati blogiausia išeitis, nes būti, pavyzdžiui, smako *prarytam su kaulais* (*LT*, III, 239) – tai prarasti savo, kaip vėlės, individualumą, likti „dūšia be vietos". *Kaulų palaidojimas* yra tad būti-

nybė – jau Wulfstanas mini prūsuose buvusią bausmę už kaulų nepalaidojimą (V. Pašuta, *Lietuvos valstybės susidarymas*, 209). Užtat pati didžiausia bausmė ir yra, kai „pelenai ant vėjo paleidžiami" (Davainis, 237–240). Nelaimė žmogui, jei „svetima žemė (jo) kaulus apraus" (S. Daukantas, *Būdas*, 163). Vieno kaulų palaidojimo, kaip matome, neužtenka, reikia, kad jie būtų palaidoti arti jo šeimos ir giminės: žmogus paprastai iš anksto pasirenka vietą, kur jis nori „savo kaulus paguldyti", t.y. būti palaidotas (*LKŽ*). Taigi kaulų palaidojimas ne tik padeda fiksuoti vėlę, išlaikyti jos ryšį su buvusiuoju gyvenimu, bet kartu ir lokalizuoja, „apgyvendina" ją netoliese arba – geriausia – ant pačios bendruomenės ribos, arba ant šeimos lauko ežios.

Pamažu tad ryškėja ir *Kaulinio Diedo* kaip teonimo reikšmė: tai ne „diedas iš kaulo", o *Kaulų Diedas* – mitinė būtybė, kurios žinioj yra *kaulai*, kuris yra palaidotų kaulų valdovas.

5. *Velionis*

Prieš šį teisėtą norą turėti čia pat prie savęs savo mirusiuosius kovoja abidvi krikščionių religijos, ir protestantai, ir katalikai: prūsų kunigaikštis Georgas Frydrichas savo 1578 m. gruodžio mėn. 6 d. Tilžėje išleistu potvarkiu įsako lietuviams, kurie „sawa numirusiu kunus ing pusta *lauka* laidoie", įtaisyti tam tikras aptvertas vietas – „schwentorius"[11]. Žymiai vėliau, 1737 m., jam atliepia Žemaičių vyskupas Juozapas Mykolas Karpis, savo pastoraliniame laiške rašydamas: „netinkamu dalyku laikome, kad Katalikų Bažnyčios sūnūs... būtų laidojami *laukuose* ar kitose prastose ir nešventintose vietose" (Lebedys, 201). Geram šimtui metų praėjus ir numirėlius pagaliau suguldžius į bendras krikščioniškas kapines, senasis artimųjų laidojimo ant savo žemės ribos paprotys, atrodo, dar nebuvo visai užmirštas: „Lydint, atvažavus pas *lauko rubežių*, teipogi pas kapinių vartus, numetama biskelį šaudų, kad numirusio *dvasė* čon ilsėtis galėtų."[12] Jei iš kapinių savuosius aplankyti grįžtančios vėlės ilsisi ant lauko rubežiaus, tai kitos, be krikšto mirusių kūdikių „dūšios", sako, pavirsta į *slogučius*, kurie naktį žmones slogina, o

„dienomis paažiais po akmenimis lindoja..." (Basan., *VV*, 202). Nenuostabu tad, kad Lasicius (*De Diis*, 43) ten pat apgyvendina dievą *Ežiagulį* (Ezagulis), į kurį kreipiamasi šia lietuviška formule:

Vielona velos ateik musump und stala!,

kuri – išskyrus tiktai moteriškąją teonimo giminę – gali būti interpretuota, sekant Būga (*R. r.*, I, 516), be ypatingų sunkumų:

Veliona (?) vėliuos ateik pas mus į stalą! –

kreipimasis, kurį Lasicius, nemokėdamas lietuviškai, taip „išverčia" į lotynų kalbą:

Ateik, – sako, – *pavalgyti drauge su mumis vėdarų su mirusiais!*

Lietuviškasis tekstas tuo tarpu aiškus be ypatingų komentarų: kvietimas „mirusiųjų prie stalo", „kėlimas stalų" – iškilmės, gerai aprašytos XVIII a. jėzuitų pranešimuose (Lebedys, 211 – 1723 m., ir 208 – 1718 m.). „Vėlių stalai" savo ruožtu plačiai žinomi dar per visą XIX a. (Basan., *VV*, 18). Dievas *Ežiagulys* kviečiamas tačiau ne į eilinius „stalus", bet į stalą, keliamą Vėliuose, t.y. *Vėlinėse*, šventėse, kurias Lasicius savo keliu sutapdina su „vėdarų švente" – *Skerstuvėmis*.

Pagrindinį sunkumą kelia, kaip jau minėjome, moteriškoji šio mirusiųjų dievo vardo giminė. Lasicius šį teonimą mini iš viso tris kartus:

– du kartu – moteriškos giminės *Vielona*

apibūdindamas jį kaip

– deus animarum (vėlių dievas),

– deus Ezagulis (dievas Ežiagulys)

ir vieną kartą – vyriškos giminės – Vielonia (gen.), įrašytą į lietuviškai pateiktą posakį:

Sikies Vielonia permixlos,

kuris modernioje lietuvių kalboje atstatomas kaip

Sikės – Velionio peniūkšlas.

Matome, kad lietuvių kalbos nemokančiam Lasicijaus skaitytojui nė į galvą neateis šį vėlių dievą laikyti deive. Tačiau net ir lietuviškai suprantant šį teonimą kaip *Velioną*, klausimas anaiptol nebus išspręstas: nei lietuvių mitologijoje, nei folklorinėje literatūroje negalima rasti net mažiausios užuominos apie kokią nors moterišką su mirusiųjų kultu susietą dievybę (nekalbant apie *Laimos*

serį *Giltinę*, kurios funkcijos aiškiai apibrėžtos). Gana atidžiai kadaise svarstę šią bylą (*Apie dievus ir žmones*, 78–80), jos sprendimą taip ir palikome atvirą, ir tik dabar, sutikę ryškią Velnių Karaliaus *Kaulinio Diedo* figūrą, drįstame iš naujo šiuo klausimu pasisakyti. Moteriškosios giminės „vėlių dievo" vardui priskyrimas mums atrodo tik kaip vyriškojo *Velionio* sumaišymas su Nemuno intaku *Veliuona*, lenkiškai tuo metu rašomu *Vielona*: tokio hidronimo buvimas Lasicijui (ir jo informatoriui) buvo neabejotina šio dievo autentiškumo garantija.

Lasicijaus minimas „vėlių dievas", „dievas Ežiagulys", kviečiamas Vėlinėse į puotą drauge su mirusiais, žadant jį pavaišinti jo mėgstamomis *sikėmis*, yra tad *Velionis*, o šis teonimas nėra kas kita, kaip sufiksų substitucijos būdu gautas *Velino* variantas pagal formulę

$$\frac{\textit{milžinas}}{\text{milž(i)onis}} \simeq \frac{\text{Velinas}}{\text{Vel(i)onis}}.$$

Turint galvoje, kad *Velinas* turbūt nuo pat krikščionybės įvedimo buvo imtas vartoti kaip krikščioniškojo *Satanus* atitikmuo, bet drauge ir visą nelabų pagoniškų dievybių klasę apimantis bendras pavadinimas (cf. Daukšos *Postilė*, 165, 196), *Velionis* galėjo dar kurį laiką išsaugoti savo nepriklausomybę ir savo, nors jau vien tik mirusiųjų kulte apribotas, bet vis dėlto teigiamas funkcijas.

Mūsų ką tik atlikta digresija aiškinant religinį *diedų* sinkretizmą padeda dabar suprasti ir *Velionio* – vėlių dievo degradacijos procesą. Pagal mūsų turimus XIX a. duomenis, žodžiu *velionis* (kurio sinonimas yra *vėlė, velys, veluoka*) vadinamas „numirėlis, nabašnikas" (Wolter, 1886 m.; Mierzyński, 1894 m., in J. Basanavičius, *VV*, XI–XIV) arba, tiksliau išsireiškiant, nenumirusi negyvo žmogaus dalis. Ši nemirtinga dalis gali būti skirtingai suprasta: pačia konkrečiausia prasme *velionis* atrodo kaip „gyvo lavono" sinonimas (Likįs drųsunas vienas, pajėmė vėlianį už kajų... tuoj velianis jį capt! J. Basan., *VV*, 128); jau abstrakčiau – kaip „atpažįstamas mirusiojo šešėlis" („... ir kits nieks nėra kaip šešėlis, ale... išpažystams lavons", *ibid.*, 84); ir pagaliau – „lavono dvasia" („lavono dvase ant grabo sėdėjo liūdna", *ibid.*, 93). Visais šiais atvejais, *velionis* –

„dūšia prosenių" (Mierzyński in J. Basan., *VV*, XI), matome, kad XIX a. *velionis* savo turiniu nedaug kuo skiriasi nuo mūsų nagrinėtos *diedo* sąvokos ir kad XVI a. dievas *Velionis* – tai ne kas kita, kaip mūsų sakmėje išsilaikęs *Kaulinis Diedas*.

Tačiau tokia *Velionio* identifikacija su *Kauliniu Diedu*, patvirtindama mūsų nagrinėjamo teksto archajiškumą, turi ir tolesnių pasekmių: nereikia užmiršti, kad *Kaulinis Diedas*, jeigu jis ir yra *Velionis*, „vėlių dievas", kartu ir ne mažiau yra ir *Velinas*, „velnių karalius", kuriam priklauso akmenys ir visi požemio turtai, kuris taip pat yra ir geležies kalvis.

III. ŽIBUTIS IR ŠĖTONAS

1. *Mitinis pasakos branduolys*

Pasakojimo apie *Kaulinį Diedą* analizė leido mums žengti kelis žingsnius į priekį: jame sutikome heroją, kuris, įrodęs savo, kaip *kalvio*, gabumus, nugali *Velnių Karalių*, padedamas nepaprastos *lazdos*, nukaltos iš dviejų milžiniškų akmenų. Šios lazdos akmeninis pobūdis, nors ir padarydamas ją „velnio lazda" (Basan., *LP*, 31–32), dar toli gražu neišsemia visos jos funkcinės reikšmės. Į pagalbą visgi mums ateina kitas mitinis pasakojimas, aprašąs panašią kovą su tokiu pat Velnių Karaliumi, bet jau pavadintu kitu, krikščionišku – *Šėtono* – vardu (Davainis, 237–240).

Toks pasakojimas, kaip paprastai, folkloristo įrašomas į atitinkamą Aarnės-Thompsono katalogo poziciją: mūsiškis, kiek komplikuotesnis, turi teisę net į du – T315 ir T401A – katalogo numerius (Davainis, 390), o tai reiškia, kad jame atpažįstami du skirtingi „pasakos" tipai, pirmasis – apie brolio ir sesers incestinį gyvenimą (tik jam, deja, trūksta pagrindinio veikėjo – nedoros sesers); antrasis – užkeiktos ir į varną paverstos karalaitės gelbėjimo istorija. Šitoks pasakojimo išdalinimas – neabejotinai naudingas ieškant panašumų, padedančių išryškinti atskirus motyvus – palieka tačiau neanalizuotą patį pasakojimo branduolį, išaiškinantį „dviejų siužetų kontaminaciją": „nedoros sesers" neturinčio brolio ir tuo pačiu

princesės-varnos gelbėtojo-*Žibučio* kovą su *Šėtonu*. Šis neklasifikuotas branduolys ir sukelia mums ypatingą dėmesį.

Jis prasideda herojaus – *Žibučio* – klaidžiojimu girioje ir jo išėjimu į „didžius pustynių laukus", kurių viduryje jisai randa „didžiulį dvarą" ir jame besėdintį „seną ir labai žilą *Šėtoną*". *Žibutis*, priskirtas dar prieš gimimą velniui pažadėtų žmonių klasei, privalo, kaip ir pasakojimo apie *Kaulinį Diedą* herojus, išsiaiškinti savo „priklausomybės" santykius su velnių vyriausiuoju. *Šėtonas*, nujausdamas jame savo priešą ir konkurentą, duoda jam atlikti neįmanomus uždavinius, kurie, atvirkščiai, tiktai kvalifikuoja jį lemiamai kovai.

Pirmoji užduotis – atgabenti miltų iš „velnių melnyčios", kuri yra toli, už ežero, prie „peklos" vartų. *Žibutis* miltų, tiesa, neparneša, bet ir velnių jisai nėra „sudorojamas", kaip to laukė *Šėtonas*. Kaip ir *Kaulinio Diedo* atveju, įsidėmėtinas yra didelis atstumas – ne tik hierarchinis, bet šį sykį net ir erdvinis – skiriąs *Kaulinį Diedą* ir *Šėtoną* nuo pirmojo tarnų – „riestauodegių" ar nuo antrojo – velnių-malūnininkų. Abiem atvejais *Velnių Karaliaus* tarnai pasirodo bejėgiai prieš mūsų heroją.

Antroji užduotis – nuogam išsimaudyti verdančiame vandenyje, burna prinešus vandens, dantimis – malkų iš girios ir t.t., – kitaip sakant, tuo būdu įrodžius savo laukinę, antikultūrinę prigimtį. Žinant, kad išsimaudymas verdančiame piene reiškia karaliaus, peržengusio savo teisėtų reikalavimų pavaldiniams ribą, diskvalifikaciją ir pražūtį (*Apie dievus ir žmones*), *Šėtono* įsakytas maudymasis verdančiame vandenyje – turint galvoje, kad tai yra galutinės mirties priemonė (*ibid.*) – gali tarnauti, jo nuomone, tik *Žibutį*, kaip pretendentą į suverenumą, diskvalifikuoti ir pražudyti.

2. *Galutinė pergalė*

Žibutis, varnos pagalbininkės perspėtas, išvengia šios užduoties ir pradeda tiesioginę kovą su *Šėtonu*.

Varna jam pataria pasigrobti *Šėtono* „*lazdą su galu užlengtu* – stovi ana visados *kerčioje* – tai toje lazdoje *visa galybė Šėtono*. Ir

kad pagausi, tai tu kaip norėsi, taip anam padarysi: ar į šmotus sudaužysi, ar prismaugęs cielą ing žemę užkasi". Žūtbūtinėje kovoje *Žibutis*, naudodamas *Šėtono kriukį*, jį primuša, „ant lauko sudegin(a) ir pelenus ant vėjo paleid(žia)": *Velnių Karalius* tuo būdu galutinai – su kaulais, pavirtusiais į ant vėjo paleistus pelenus – sunaikinamas, ir jo *kriukis* – jo galybės simbolis, jo karališkasis skeptras, laikomas garbingiausioje buto vietoje – *kerčioje* – pereina į nugalėtojo rankas. *Akmeninė lazda*, sutramdžiusi į eržilą pasivertusį *Kaulinį Diedą*, šiame tekste jau pasirodo kaip „velniška lazda" su *užlenktu galu*: jinai pajėgi jau nebe savo fizinėmis ypatybėmis, o joje glūdinčia dvasine galia.

Verta specialiai paminėti dar vieną šios gana ilgai trukusios dvikovos epizodą. Bekovojant pritrūkus vietos bute, *Žibutis Šėtoną* „lauk išvilko *per slenkstį*, mušdamas su ta lazda. Ale anam bevelkant par duris, *vienas dantis* Šėtono *iškrito ant žemės*. O *Žibutis*, mušdamas ir vilkdamas, nepasergėjo, su savo *koja kairiąja* užmynė ir prapiovė (koją) iki *kaulo*, kur ir tuojaus suputo".

Jei šio epizodo bendroji reikšmė aiški – *Žibutis* iš *Šėtono* atima ne tik jo galybės ženklą-skeptrą, bet ir jį išvaro *galutinai per slenkstį* iš jo karališkojo dvaro, – tai kairiosios kojos sužeidimas *Šėtono* dantimi, pilnas mitinių konotacijų, reikalingas papildomo paaiškinimo. Kad velnias – o ypač velnių vyresnysis – paprastai vaizduojamas *šlubas* – ar viena *arklio* koja, – tai priklauso lietuviškojo folkloro stereotipams, kartu vis dėlto prisimenant, kad, pavyzdžiui, graikų mitologijoje, kaip tai mus įtikino Lévi-Straussas savo Oidipo mito analizėje, luošumas susietas su asmens chtonine-požemine prigimtimi. Mūsų tekste mus domina procedūra, kurios pagalba šlubumas (kairiąja koja, sic!) pereina į *Šėtono* galios paveldėtoją – Žibutį. Pirmiausia jis perduodamas žengimo per *slenkstį*, iš vienos erdvės į kitą perėjimo momentu. Pats danties iškritimas ant žemės irgi ne mažiau reikšmingas: *dantį mesti* reiškia „netekėjusiai turėti vaiką" (*LKŽ*: Brs.), *dantį išmesti* – „padaryti abortą" (*LKŽ*: Varn.). *Šėtonas*, jau pergalėtas, „mesdamas dantį" – o tuo pačiu ir perduodamas savo *šlubumą* – šiuo metaforiniu elgesiu pripažįsta Žibutį kaip savo, nors ir nepageidaujamą, įpėdinį. Lietuviškieji, bent mūsų turimi, duomenys, liečiantys *dantis*, kol kas dar nepakankami, tačiau

šio epizodo sugretinimas su *dantų pasėjimu* graikų mitologijoje atrodo sugestyvus: jei karo dievo *Arėjo* sūnaus-drakono pasėti dantys leido išaugti karingų vyrų kartai, tai ir *Velino* – kurį mes bandysime įtvirtinti kaip lietuvių karo dievą – išmestas dantis atžymėjo „iki kaulo" jo galios paveldėtoją.

Šios kelios mitinės konfigūracijos, pavieniui paimtos, gal ir nedaug svertų; sudėtos į krūvą, suglaustos į vieną tekstą, jos sudaro ištisą ir vientisą foną, kuriame vyksta *Velino* karališkosios valdžios perdavimo ceremonija.

3. *Velino Kriukis*

Abiejuose mūsų nagrinėtuose tekstuose, atpasakojančiuose Velnių Karaliaus viešpatavimo pabaigą, pagrindiniu herojaus kovos ginklu nurodoma lazda. Jei pirmuoju atveju jo nusikaldinta „akmeninė lazda" vartojama ir jo, kaip kalvio, kvalifikacijai įrodyti, ir kaip priemonė *Velinui* sutramdyti, tai Žibučio kovoje su Šėtonu lazda su užlenktu galu nėra jau vien tiktai ginklas, bet ir pačios kovos tikslas: lazdoje glūdi „visa galybė Šėtono"; garbingiausioje vietoje – krikštasuolyje – saugojama, jinai jau nebe lazda, bet, panašiai kaip senovės Graikijoje, – karališkosios valdžios simbolis, skeptras (cf. Benveniste, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, II, 30–32). To, kad *Velinas* herojui yra „tikrasis tėvas" (Basan., *LPY*, III, 41–47), nes jis dar prieš gimimą jam buvo užrašytas, neužtenka dar paveldėti jo karalystę: tiktai atimdamas ir perimdamas šį skeptrą, jis pagaliau tampa jo įpėdiniu.

Turint galvoje, kad užlenktu galu lazda paprasčiausiai vadinama *kriukis* ar *krukis* (*LKŽ*), šiame kontekste darosi aiškus ir lietuviškas išsireiškimas *buto* (butos, namų) *kriukis*, naudojamas įvaizdžiai įpėdiniui pavadinti: „Namų krukis (buto krukis) yra vyriausias sūnus, kuriam tėvas paliekt tėviškę" (*LKŽ*: J.). Toks terminas, XIX a. kaimo bendruomenės vartojamas paveldėjimo papročiams aptarti, ne mažiau tinka, kaip matome, ir karališkai ar net dieviškai įpėdinystei pabrėžti: mūsų herojus, nugalėjęs *Šėtoną* ir pasisavinęs jo kriukį, tampa *Velino Kriukiu*.

Šitaip pasiruošę, galime dabar jau bandyti išsiaiškinti ir Lasicijaus duotą gana keisto dievo *Krukis* definiciją:

Krukis suum est deus qui religiose colitur ab Budraicis, hoc est, fabris ferrarijs (*De Diis*, 41).

Kriukis yra kiaulių dievas, jį su didžiausiu pamaldumu garbina *Budraičiai*, t.y. kalviai (*ibid.*, 21).

Laikinai įdėjus į skliaustus *Kriukio* apibūdinimą „kiaulių dievu", Lasicijaus tekstas atrodo pakankamai aiškus, jisai be sunkumų įsirašo į mūsų nagrinėjamą platesnį kontekstą. *Kriukis* yra kalvių garbinamas dievas, jų patronas. Tokiu kalvystės globėju tegali būti tik *Kalevelis*, kuris patsai yra kalvis, nugalėjęs kitą kalvystės meistrą – *Veliną* ir tuo būdu tapęs jo įpėdiniu, *Kriukiu*.

Iš arčiau žvilgterėjus į Lasicijaus tekstą, krinta į akis tai, kad dievą *Kriukį* garbina, atrodo, ne visi kalviai, o tik kalviai, vadinami *budraičiais* (Budraicis, abl. plur.), arba kalviai, kurie šiam dievui skirto kulto proga vadinami budraičiais. *Budraitis* – tai asmenvardis, priklausąs žodžio *budrus* šeimai, o *budruma* – tai „pats vidurnaktis", „visų *velnių* sukilimas" (*LKŽ*). Budraičių praktikuojamas kultas yra tad naktinis ir jų atliekamos apeigos susiję su *Velino* ir *Kalevelio* sakralumo sfera. Tai mūsų nestebina prisimenant, kad panašūs naktiniai, slapti ar pusiau slapti kultai dažnai sutinkami įvairiose etninėse bendruomenėse, kur kalvių korporacijos išsiskiria savo magiškais ritualais ir palinkimu į misticizmą. Šitai konstatavus, reikia vis dėlto pridėti, kad Lasicijaus XVI a. tekstas neabejotinai liudija reikšmingą *Kalevelio* asmenybės degradaciją: iš suvereninio, XIII a. gerai paliudyto dievo jisai, atrodo, bus išsilaikęs XVI a. jau tiktai uždaro korporacinio kulto dievybe.

Mūsų *Kriukio* trumpas aptarimas „kiaulių dievu" būtų visai suprantamas prisimenant, kad *kriukis* reiškia ne tik lazdą užriestu galu, bet ir kiaulės *knyslę*, jeigu antroji definicijos dalis, papildomai nurodanti, kad jo garbintojai – tai kalviai-budraičiai, neprieštarautų, bent iš paviršiaus, pirmajai. Susidaro įspūdis, kad autorius, turėjęs informacijos apie budraičius ir jų kultą, dar papildomai pasiteiravo apie *Kriukio* reikšmę ir patyrė, kad šio dievo vardas suteikia jam zoomorfinį pavidalą. Daug aiškiau ir paprasčiau būtų buvę, jei *Kriukis* būtų pristatytas vien tik kaip kiaulių globėjas ir kiaulie-

nos mėgėjas: žinome juk, kad Lasicijaus minimos *Skerstuvės* sutampa su *Vėlinėmis*, kad *Velionio* „peniūkšlas" yra ne tik *sikės*, bet ir aukojamos kiaulės kaulinės dalys. Tad Lasicijaus netikslumas nėra jau toks didelis, ano meto sąlygomis jis net dovanotinas.

IV. KARO DIEVAS

1. *Velinas žirgo pavidalu*

Grįžtant prie pakelėje palikto *Kaulinio Diedo* mito, reikia bandyti išnaudoti dar užsilikusias ar vos tik paliestas šio teksto skaitymo galimybes. Norisi pabrėžti visų pirma vieną iš pažiūros keistą reiškinį – *Velnių Karaliaus*, besiruošiančio į dvikovą su savo būsimuoju žentu, pasivertimą į *eržilą*: „tai ne eržilas, ale mano tėvas", – paaiškina herojui velniūtė (Basan., *LPY*, II, 121–123).

Toks pasivertimas yra tačiau daug kartų užregistruotas etnokultūrinis faktas (cf., tarp kitko, Basan., *VV*, 353–355: ten juodas žirgas pasirodo esąs velnias). Žirgą-velnią galima net atpažinti nuo kitų, paprastų žirgų: „Į žirgą pasivertęs veln's ne tur' ant kojų tas karpas, kures šeip žirgas ant visų keturių kojų iš vidaus pusės tur" (Basan., *VV*, 338). Jo zoomorfinis pavidalas atrodo jam toks natūralus, kad net galima abejoti, katras jo pasireiškimas – arkliu ar žmogumi – yra „tikresnis", atspindi jo autentišką prigimtį: visiems žinoma, kad žmogumi pasirodžiusį velnią galima atpažinti pagal tai, kad jo viena koja – „arklinė" (Basan., *VV*, 339).

Velino rodymasis žirgo pavidalu skiriasi nuo laikinų velnių „pasivertimų" į ožius, kates, paršiukus ir t.t., atitinkančių magišką jo veiklos sferą, o patį *Veliną* – laukinį, putojantį eržilą negalima maišyti su gausiais jo tarnais ir palydovais.

Pasakojimas apie *Kaulinį Diedą* įdomus dar ir tuo, kad jo įžanginis epizodas, iki šiol dar neminėtas, vaizduoja velnių valdovą, prisistačiusį žmogaus pavidalu ir padedantį karaliui *laimėti karą* (pagalba kare minima net trijuose mums žinomuose variantuose). Ir tik žūtbūtinėje dvikovoje jis pasirodo savo karišku aprėdu, nesutramdomo eržilo rolėje. Tokį pat karo žirgą sutinkame ir kitame

mitiniame pasakojime, kur požemyje gyvenąs vienaakis milžinas *Velnias* padovanoja herojui karo žirgą, kurio pagalba tasai „išmindžioja" priešo kariuomenę, tampa karaliaus žentu ir t.t. (Basan., *LPY*, I, 143–145).

Karo žirgo – ant kurio Vakarų viduramžiuose, kaip ir mūsų pasakojime, buvo sėdama tikrai prieš pat mūšį – epifanija apibūdina neabejotinai vieną iš svarbiausių *Velino* funkcijų. Nenuostabu tad, jog Stryjkowskio minimas „arklių dievas" – kurio iškraipyto vardo *Chaurirari* dar niekam kol kas nepavyko išskaityti – yra kartu, pagal autorių, lietuvių laikomas, nelyginant graikų ir romėnų *Marsas*, ir *Karo Dievu* (in Mannhardt, 330).

2. *Velinas ir karas*

Šitokiame kontekste paaiškėja ir visa eilė mitinių faktų, kurie, atskirai paėmus, lieka nesuprantami. Gerai žinomas, pavyzdžiui, yra akmuo, vadinamas *Velnio pėda*: ant jo atsistojęs *Velnias*, sako, išvijęs švedų kariuomenę (Balys, *Liet. taut. skaitymai*, II).

Kronikų dažnai minimos ir istorikų žinomos *kūlgrindos* – tai žemaičių ir lietuvių prieš kryžiuočius vedamo defenzyvinio karo priemonės: šie per pelkes ir klampynus po vandeniu išgrįsti akmeniniai takai, klaidinantys priešus ir, atvirkščiai, leidžiantys saviesiems atlikti taktines apsupimo operacijas, dažnai vadinami *velniakeliais*. Vieno tokio *Velnio Tako* itin klaidinantis posūkis nuo anų laikų vadinamas *Vaido Vingiu*. Net ir sufolklorintuose pasakojimuose sutinkamas velnias, smiltimis tiesiantis per vieną naktį kelią per ežerą panaitei į bažnyčią važiuoti – tai jau subanalintas velnio karinės veiklos pasireiškimas (Basan., *LPY*, I, 33).

Dar reikšmingesnis atrodo jėzuitų 1724 m. apyskaitoje (Lebedys, 211) aprašytas „iš pagonystės išlikęs" didžiulis žmonių susirinkimas, vadinamas *„Wialnio Turgialis"*, kuris kitaip dar vadinosi *„Žaysle"*. Tokie žaidimai, rengiami miškuose ant kalvos rytojaus dieną po šv. Petro šventės – tai ypatinga mums iš kitur žinomų *sambarių* forma – tęsdavosi ištisą dieną ir dvi naktis. „Tuo tarpu visų vyrų prievolė tuose žaidimuose buvo turėti *kirvį*; jais iš pra-

džių žaisdavo, o paskui pradėdavo tokias kruvinas žaidynes, kad kiekvienais metais jie skirstydavosi iš tos vietos, pralieję daug kraujo ir labai retai be žmogžudystės".

Turint galvoje, kad kirvis per ištisus viduramžius buvo vienas iš pagrindinių kovos ginklų, kad tokios labai ilgai išlikusios lietuviškų „turnyrų" tradicijos buvo vadinamos *Velnio turgeliais*, *Velino*, kaip senojo karo dievo, funkcijos atrodo neabejotinos.

V. KELIOS BENDROS IŠVADOS

Lietuvių mitologijoje nuo seno įsigalėjęs niekuo neginčijamas tikėjimas, kad *Perkūnas* yra lietuvių karo dievas, neatitinka nei istorinių mitologijos faktų, nei etnografinių mūsų sugrupuotų duomenų. Tuo labiau kad daugelį metų gana artimus ryšius išlaikęs su mitologine ir folklorine medžiaga, jokių užuominų apie *Perkūno* karinę veiklą nesu sutikęs. Jis kovoja ir tvarko tiktai velniukus ir muša, kur tik pastebėjęs, kad ir menkiausią gelžgalį – velnio išmonę. Jis yra iš tiesų dieviškos ir žmogiškos tvarkos palaikytojas, savotiškas vidaus – o ne užsienio – reikalų ministeris. Neužmirština, kad ir Romoje *Juppiter Tonans* nieko bendra neturi su karo dievu *Marsu*.

Užtat ir senovės lietuvių religija šia prasme atrodo artima skandinavams, kur *Odinas* suderina viename asmenyje ir magijos, ir karo dievo funkcijas. Paliekant kol kas nuošaliai magiškąją velnio veiklos sferą, mums atrodė svarbu visų pirma išsiaiškinti, iš vienos pusės, santykius tarp *Velino* ir *Kalevelio*, o iš kitos – suderinti *Velino* ir *Velionio* figūras.

Kalevelio pasirodymas XIII amžiaus kronikose atrodo gana suprantamas: jis iš *Velino* paveldi kalvininkystę tuo metu, kai keičiasi ginklavimosi technologija ir didėja joje geležies vaidmuo. Jam, kaip karių luomo dievui, lemta palyginti greitai išnykti, lietuvių ponams ir bajorams priėmus krikščionybę. Liaudies tikėjimuose *Velinas*, atrodo, išsilaiko žymiai ilgiau, bet vis labiau rišamas su *vėlių* kultu.

Įdomus šia prasme, mūsų žiniomis, iki šiol neišaiškintas *vėliavos* etimologijos klausimas. Gerai žinomas lietuvių kariuomenės

išorinis, į akis krintantis bruožas – jų vėliavų gausumas: *insignia Lithuanorum* minimos 1351 m. *Chronicon Dubicense*, estų liaudies epas *Kalevo sūnus* kalba apie „gausiavėliavius lietuvius" (Pašuta, 245). Nekalbant jau apie tai, kad pagrindinis prūsų religiją Grunau kronikoje aprašantis dokumentas – Vaidevučio vėliava.

Žodį *vėliava*, padarytą tuo pat principu kaip *broliava*, siūlome aiškinti kaip „vėlių būrys, vėlių visuma". Turint galvoje, kad vėlių valdovas yra tuo pačiu ir karo dievas, visai suprantama, kad kiekviena lietuvių gentis žygiuoja į karą su savo *vėliava*, su visais savo mirusiais, semdamasi iš jų jėgų ir drąsos.

Pastabos ir nuorodos

[1] J. Basanavičiaus užrašytą *LPY*, I, 65–72 variantą pasirinkome dėl jo archajiškumo, kitaip sakant, dėl nemažo skaičiaus sunkiai išsiaiškinamų mitologinių problemų. Kiti to paties autoriaus duoti variantai, pavyzdžiui, *LPY*, II, 82–86; *LPY*, II, 121–123; *LPY*, II, 73–85; *LPY*, III, 41–47 nieko ypatingai naujo neatneša. Personažas, kuriam užrašomas namie nepaliktas sūnus, nepastovus: tai gali būti „juodas vyras", „ponaitis", „raudonas gaidys". Jis dažnai padeda karaliui *karą laimėti*. Velnių karalius, dažnai autonomiškas, atskiras veikėjas, gali vadintis *Liucipieriumi* arba *Juodaknygiu*, jo žmona, jei jis tokią turi, tada bus *Ragana*. Pagrindinis herojui duotas uždavinys – *prajodinti žirgą* arba *eržilą* (be to, dar *kumelę*, jei Velnių karalius turi žmoną). Lazdos vietoje kartais pasirodo kančius ar rykštės. Pasakojimas po pergalės pastoviai baigiasi pabėgimu su velniūkšte.

[2] *LKŽ*: J. Pagal K. Būgą, I, 336; II, 161, diedas yra gudiškas XII–XIII a. skolinys pagal atitikmenį *ded-*: *died-*. Toks gudiškas pakaitalas dar nereiškia, žinoma, kad pati institucija irgi yra skolinta: ji galėjo vystytis arba paraleliai – vienos valstybės rėmuose – arba autonomiškai. Tik gilesnės atskiros – lietuvių ir gudų – šių institucijų studijos galės leisti svarbesnį jų palyginimą.

[3] Mažvydui kunigas jau reiškia „krikščionių dvasininką", bet *kunigauti* dar reiškia „viešpatauti", o *kunigė* – „kunigaikštienė". Cf. Lebedys, 206: tėvas jėzuitas rašo, kaip pagonys, dar niekados nematę kunigų, „jį palaikė griežtu, ponų siųstu mokesčių rinkėju".

[4] Žr. K. Jablonskio studiją šia tema.

[5] Pažymėtina, kad į ubagus būdavo kreipiamasi tiek „krikščioniškais", tiek ir „pagoniškais" reikalais. Cf. „kaip ką pavog, reik ubagus numaldauti ir varpus surišti, tada vagį sugaus" (*LKŽ*: Užv.). Vagystė, kaip žinoma, priklauso burtininkų kompetencijai: Praetorius, in Mannhardt, pasakoja tikrą atsitikimą apie burtininkę, maldavusią *Žemeluko*, kad jis padėtų surasti pavogtus jaučius. Cf. taip pat: „Aš užmaldysiu ubagų būrį, kad ta žvaigždelė kristų ant jūrų" (daina; *LKŽ*: Lkv.).

[6] „*Káulinyčia* sėdi po tiltu, neik, pagaus!" (*LKŽ*: Varn.). Žodyno redaktoriai be reikalo spėlioja, kad tai būsianti *giltinė*: kiekvienas tautosakininkas pagal jo pasirinktą gyvenvietę atpažins joje velnio giminę. Cf. Basan., L. p., II, 108–109, kur velniukas, tupėjęs po tiltu, suvalgo turtingojo brolio diedams vežtus, bet išmestus „diedus".

[7] M. Détienne et J.P. Vernant, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris: Gallimard, 1979.
[8] *Op. cit.*, 67: J.P. Vernant, *A la table des hommes*.
[9] Kumpio kaulai, pavyzdžiui, per Velykas užkasami ant ežios ar keturiuose sodybos kampuose.
[10] J.P. Vernant, *op. cit.*, 63–68.
[11] Bezzenberger, „Eine neugefundene litauische Urkunde vom Jahre 1578", *Altpreuss. Monatschrift*, Bd. 14, p. 459, in. Basan., *R. r.*, 185.
[12] E. Lemke, *Volksthuemliches in Ostpreussen*, 1884–1887, cituojamas in J. Basan., *Iš gyvenimo vėlių bei velnių*, II. Cf. Basanavičius, *VV*, 276.

Ketvirtas skyrius

NAMŲ DIEVAI

O. PROBLEMATIKA

Identifikuodami Hipatijaus kronikos *Nъnadej* kaip lietuvių Namo Dievo (arba dievų) slavišką, gerokai iškraipytą transkripciją, mes rėmėmės, žinoma, pirmiausia fonetiniais argumentais – ar, greičiau, bendra fonetine šio teonimo konfigūracija, – tačiau anaiptol neužmiršdami ir viso mitinio horizonto, kuris leidžia įprasminti tokį pasirinkimą. Lietuvos dievų-viešpačių trifunkcinio paskirstymo vienas iš specifinių bruožų – tai jau turėjome progos pabrėžti – yra būtent trečiosios (ūkinės naudos, vaisingumo, grožio) funkcijos priskyrimas į pirmosios funkcijos viešpaties *Andojo* ir kitų jį supančių dievų globą: tokios „ūkinės" dievybės, atrodo, natūraliai įeina į *namų dievų*, kuriuos mini veik visi XVI ir XVII a. autoriai, sąvokos apimtį.

Pagrindiniu tokios dievų dispozicijos liudininku reikia laikyti Motiejų Stryjkowskį, kuris, gausiomis detalėmis papildydamas *Lietuvos metraščio* užrašytą Vilniaus įkūrimo mitą, pasakoja, kaip Gediminas, pastatydinęs Vilniaus pilis, pasirūpino drauge ir savo sostinėje „įtvirtinti dievų garbę": ten, kur nuo Šventaragio laikų kūrenosi amžinoji ugnis, jis tamsioje girioje apgyvendino dvasininkus, kurie „meldėsi už ten sudegintus kunigaikščius, augino ir maitino *Gyvoitos y Ziemiennikos* kaipo *namų dievus*" (p. 400). Reikia nedelsiant pastebėti, kad šį jo aprašymą – ir dievų *žemininkų* įvedimą – sutvirtina dar ir jo teigimas, kad *Ziemiennik* kulto iškilmes jisai pats savo akimis ne kartą yra regėjęs tiek Latvijoje, tiek ir

Lietuvoje (Mannhardt, 333), tuo tarpu gyvačių kultą mini ne tik jis pats, bet ir visi jo bendralaikiai.

Panašią, nors ir skirtingais vardais pavadintą, *namų dievų* diadą užregistruoja ir jėzuitų misionierių pranešimai apie lietuvių pagoniškus prietarus, kurie apima gerų dviejų šimtų metų laikotarpį (nuo XVI a. pabaigos iki XVIII a. vidurio). Štai kaip vienas iš tokių pranešimų įveda du pagrindinius namų dievus:

> Kai kurie žmonės šalia dangaus Dievo (t.y. krikščioniškojo – *A.J. G.*) turi dar ir *namų dievus*, kuriems nustatytu metų laiku turi įprotį aukoti įvairias aukas. Toks vienas jų namų dievas yra tas, kurį savo kalba vadina *Dimstapatis*... Kitas yra jų namų dievas, kurį jie savo kalba vadina *Pagirnis*... (Lebedys, 205).

Teksto autorius užbaigdamas, tiesa, pastebi, kad lietuviai turį ir daugiau namų dievų, jis tik dėl vietos stokos jų neminįs. Apie tokius antraeilius dievus galima tačiau susidaryti bendrą įspūdį, skaitant Lasicijaus *De Diis*: šių *Numėjais* (Numeias) vadinamų dievų sąraše randame daugybę ugnies (*Matergabia, Polengabia, Vblanicza*) arba su ugnimi ir krosnimi surištų dievų (*Aspelenie, Tratitas Kirbixtu*), duoną ir jos kepimą liečiančių dievų (*Dugnai, Rauguzemepati, Liubegeldae*) ar šiaip sau bute prisilaikančių dievukų (*Pesseias, Budintoia, Alabathis*?). Atrodo, kad jie visi į krūvą surinkti labai paprastu jų apgyventos erdvės principu ir jokiu būdu nesumaišytini su Stryjkowskio ar jėzuitų misionierių minimais namų dievais.

XVII a. antroje pusėje Prūsų Lietuvos ano meto sąlygomis labai patikimas liudininkas Matas Praetorius, išvardinęs daugybę senovės prūsų dievų, pripažįsta, kad šie dievai jau niekieno nebežinomi, ir jų vietoje duoda jam dar asmeniškai pažįstamus, žmonių garbinamus dievus, kurių pirmoje vietoje šalia labai svarbios *deivės Žemynos* jis mini dar du teonimus: *Žemėpatį* ir *Žemeliuką* (arba *Žemelį*), dažnai juodu maišydamas ar laikydamas juos vieno ir to paties dievo vardais. Nesutikdami su juo, mes bandysime kiek vėliau panagrinėti šiais skirtingais teonimais pavadintų dviejų dievų funkcijas ir jų garbei atliekamas apeigas.

Dabar gi galime tik konstatuoti, kad mums pavyko sutikti trijuose atskiruose, bet svarbiuose šaltiniuose, nors ir skirtingai pavadintų, bet vienodai suporuotų dievų paliudijimus:

Stryjkowski – *Žemininkai* ir *Gyvatės,*
Jėzuitų pranešimai – *Dimstapatis* ir *Pagirnis,*
Praetorius – *Žemėpatis* ir *Žemelukas.*

Būtume patenkinti, jei galėtume įrodyti, kad po šiais skirtingais vardais slepiasi dvi tokios pat dieviškos būtybės.

I. DEIVIAI PAGIRNIAI

Jurgio Lebedžio dėka buvo peržiūrėtos XVII–XVIII a. Lietuvos jėzuitų kronikos, aprašančios ir ano meto pagonystės liekanas, ir jėzuitų misijų kovas su jomis.* Šių atrinktų tekstų vertė ir vyraujanti tendencija gana aiškios: misionieriai, važinėdami po kraštą, ne tik kad skelbė tikėjimo tiesas, bet ypatingai stengėsi naikinti visokias konkrečias senojo, užsilikusio tikėjimo apraiškas: tiktai išvardindami ir nupasakodami apčiuopiamus faktus, jie galėjo savo ataskaitose pateisinti savo veiklą. Šis konkretus jų pranešimų pobūdis tam tikra prasme apriboja pačių pranešimų tematiką, kur nuolat kartojasi akmenų, medžių ir gyvačių garbinimo pasmerkimai: tai vis aiškūs tamsios pagonybės faktai, kuriuos ne tik kad galima aprašyti, bet ir objektai, kuriuos galima naikinti ugnimi ir vandeniu. Tačiau, antra vertus, šie konkrečios jų veiklos aprašymai turi neabejotiną dokumentinę vertę: jų tikslumą ir kruopštumą lietuvių mitologijos istorijoje galima būtų lyginti nebent tik su Prūsų Lietuvos XVII a. kronikininko Praetorijaus aprašymais. Tai ir paskatino mus atidengti naminių dievų bylą, pradedant ją nuo jėzuitų pateiktų davinių analizės.

1. *Deivio vardas ir jo buveinė*

Pirmasis dokumentas, minintis dievą *Pagirnį,* jį pristato tokiame mūsų minėtame kontekste:

* Jo parengtos ištraukos, liečiančios senosios lietuvių religijos liekanas, buvo vėliau išverstos į lietuvių kalbą ir pasirodė pomirtinėje jo knygoje *Lietuvių kalba XVII–XVIII a. viešajame gyvenime,* Vilnius: Mokslas, 1976, sudarė V. Zaborskaitė.

Kai kurie žmonės šalia dangaus Dievo turi dar ir *namų dievus*... Toks vienas jų namų dievas yra tas, kurį jie savo kalba vadina *Dimstapatis*... Kitas yra jų namų dievas, kurį jie savo kalba vadina *Pagirnis* (1604 m., Lebedys, 205).

Tuo metu viešpataujantis religinis sinkretizmas vertė pripažinti, kaip matome, dvi koegzistuojančias dieviškumo sferas: viešąją – krikščioniškąją ir privatinę – namų dievų gerbimo sferą. Šioje „namų dievų" srityje *Pagirnis*, pašalaičio observatoriaus nuomone, užima gana aukštą vietą: jis vienas drauge su *Dimstapačiu* minimas vardu ir detaliai aprašomas.

Lietuviškasis šio dievo vardas tėvui jėzuitui irgi jokių sunkumų nesudaro.

Tas dievas, kaip aiškinama, pavadintas pagal girnų akmenį, kuriuo malami grūdai. Po jomis jie saugodavo jam skirtą, medine tvorele atitvertą buveinę (*ibid.*).

Naminių dievų jau toks privalumas, kad jie gyvena ir pasireiškia globodami kiekvienuose namuose, kiekvienoje sodyboje, kartu, žinoma, neprarasdami savo unikalios esmės: užtat ir rasdami geru šimtu metų vėlesniuose tos pačios kronikos tekstuose jau nebe *Pagirnį*, o *Deivius Pagirnius*, galime savęs klausti, ar iš Vilniaus atvykę misionieriai, vartodami daugiskaitą, norėjo pasakyti, kad kiekviena sodyba turėjo savo *Pagirnį*, ar kad kiekviename ūkyje galėjo būti ne vienas, o keli deiviai *Pagirniai*. Tai pagaliau dalyko esmės nepakeičia.

Grįžkime tad prie jų buveinės aprašymo:

Juk Kuršo pasienyje iš pagonybės [laikų] yra išlikę *Deiviey Pagirniey*, tai yra dievai, kurie gyvačių pavidalu vis dar [tebe]išlenda iš savo kampų į vidų, nors dažnai leidžia laiką nematomi, taip įsispraudę į žemės gumulą, tarytum į skydą inkrustuoti [metaliniai] žiedai. Ta žemė laikoma moliniuose puoduose arba mediniuose induose, arba be indo po girnų verpstės skersiniu. Tiems, kurie *Žemei* arba *Demonui* neteikia nustatytos pagarbos – pražūtis tikra.*

* Šio 1725–1726 m. itin reikšmingo teksto lietuviškas vertimas (Lebedys, 212) sukėlė mums abejonių dėl savo tikslumo. Mūsų paprašytas bičiulis Bronys Savukynas, suradęs originalą, pateikė čia duodamą naują vertimą, kuris žymiai skiriasi nuo „oficialiojo". Padėka jam.

N.B. Turint galvoje, kad XVI a. lotyniškai ar lenkiškai rašą autoriai (Stryjkowski, S. von Herberstein, Lasicius) pastoviai duoda lietuvišką *gyvačių* pavadinimą (*Givuoites, Giuotos*), mes irgi vengsime *žalčių* vardo, kuris gal pasiteisintų zoologiška, o ne mitine prasme.

Šis naujas tekstas, nors ir žymiai vėlyvesnis, bet redaguotas lietuvio jėzuito, geriau pažįstančio žmones ir jų papročius ir, svarbiausia, mokančio žiūrėti, pateikia gana svarbių papildymų.

Jis visų pirma leidžia nustatyti, kad girnos tuo laiku buvo įtaisomos trobos kampe ir kad *Pagirniai* gyvendavo namo kampuose. Tai patvirtina ir kito jėzuito Kazio Grinkevičiaus 1725 m. ataskaita, pagal kurią

Deywiey Pagirniey pagonišku papročiu garbinami *kampuose*, o kur kitur lindintieji nėra garbinami (Lebedys, 212).

Ši iš paviršiaus nereikšminga pastaba itin įdomi, nes jinai atskleidžia vieną religinio galvojimo aspektą: garbinimo objektas – deiviai, kuriems gryčios kampe po girnomis yra įrengtas – ir „įšventintas“, kaip sakytų Praetorius – specialus naminis altorėlis; tie deiviai, tiesa, kartais „gyvačių pavidalu“ išlenda iš savo buveinės, bet jų nereikia maišyti su visur kitur galinčiomis gyventi gyvatėmis ar žalčiais. Lietuviai garbinę tad ne gyvates, kaip tai nenusimanančių dažnai rašoma, o deivius – arba, krikščioniškai išsireiškiant, *demonus*, – tik kartais priimančius gyvačių pavidalą.

Šių naminių altorėlių pats aprašytojas, atrodo, bus matęs didesnį skaičių ir, nepasitenkindamas paviršutiniu žvilgsniu, pastebinčiu tik „medinę tvorelę“ (1604 m. aprašyme), gerai juos apžiūrėjęs. Pirmutinė aprašyta ir turbūt ryškiausia šio altoriaus forma – tai molinis puodas, pripildytas žemės, kurioje įsirausęs gyvena mūsų deivis. Jis negali nepriminti tokios pat javų varpų puokšte pridengtos puodynės, kurioje prisilaikė gyvatė – tai, pagal Simoną Grunau, pagrindinis prūsų dievo *Patrimpo* (atitinkančio lietuvių *Andoją*) atributas (Grunau, in Mannhardt, 196).

Dar kartą perskaičius šį tekstą, ypatingai krinta į akis tai, kad toje šventoje buveinėje laikomos ne tik gyvatės, bet ir pati žemė, kurioje jos tūno; dar daugiau, kad pagarba atiduodama tiek *Žemei*, tiek ir *Demonui* (t.y. gyvatės pavidalu pasirodančiam deiviui). Vadinamasis gyvačių kultas glaudžiai susijęs su žemės kultu.

2. *Deivių Pagirnių kultas*

2-1. Maisto krikštijimas ir primicijos

Pirmutinė šių deivių kulto išraiška – jų iškilmingas maitinimas:

Ramygalos (Remigolensis) parapijoje taip pat buvo rasta žmonių, kurie iki šiol dar garbino namų dievus ir *pagonišku papročiu* juos maitindavo. Žmonės juos vadina *Deywiey Pagirniey* (1724 m., Lebedys, 211).

Maitinimas nėra tad paprastas, kasdieninis, jis atliekamas „pagonišku papročiu":

... (tai) įsisenėjęs prietaras, vadinamas *Kielimey Stalu*, t.y. „stalų iškilmės". Gautos iš senosios pagonystės, jos nesikeisdamos laikosi ligi šiol...: kai nustatytu metų laiku skaniau vaišina savo pilvą, drauge *valgomu maistu vaišina demoną*. [Tokiu (pačiu) būdu maitina ir mirusiųjų vėles. Dargi net nuo seno priimta malda jie pakviečia vėles į puotą.] Demoną ir nekviestą jie peni, *bet kokiose vaišėse* pirmąjį kąsnį mesdami po stalu ar ant stalo, taip pat išpildami *pirmąjį šaukštą* iš kiekvieno patiekalo ar *pirmąjį gurkšnį* iš kiekvienos taurės. Atrodo, tas paprotys jiems liko iš pagonybės laikų, kai kadaise senieji lietuviai, garbindami gyvates kaip dievus, galvojo, kad gyvatėse slypi demonai (ir dabar jie dar prietaringi). (1718 m., Lebedys, 208–209; laužtinius skliaustus įdėjome mes, norėdami ryškiau atskirti *Pagirnių* kultą nuo vėlių vaišių.)

Šiame tekste galime išskirti du dalykus. Iš vienos pusės – kalendorines šventes, vadinamas *Stalų Kėlimu*, kurių metu specialiai pagerbiamas „demonas". Tokios rūšies šventę, pavyzdžiui, yra aprašęs Lasicius, nurodydamas, kad jos metu gyvatės buvo kviečiamos užšliaužti rankšluosčiu ant stalo ir pakrikštyti, t.y. paragauti kiekvieną valgį atskirai (tai paaiškina ir mūsų teksto abejojimą: „pirmąjį kąsnį ... po stalu *ar* ant stalo"): šias apeigas mes kita proga esame įrašę į bendrą *Krikštų* iškilmių kontekstą (*Apie dievus ir žmones*, 317). Iš kitos pusės, mūsų autorius kalba apie demonų-gyvačių penėjimą, pirmu kąsniu ir/ar pirmu gurkšniu „bet kokiose vaišėse", t.y. tiesiogiai nesurištose su *Pagirnio* kultu (ir tada jau „demonas" maitinamas *po* stalu): šitokia nuolatinių privalomų *primicijų* apeiga, liudijanti *Pagirnio* dalyvavimą visose šventėse ir iškilmėse, rodo specialią, išskirtinę vietą, kurią jis užima lietuvių religiniame gyvenime.

2-2. Aukos Pagirniui

Pirmutiniame mūsų pasirinktame tekste, kuris lygiagrečiai pastato du namų dievus – *Dimstapatį* ir *Pagirnį* – nusakomos kiekvienam jų skiriamos aukos. *Pagirnio* atveju:

Jam kai kuriose vietose vyrai aukoja – tai daro tris kartus per metus – *paršą*, kai kuriose – *jautį*, o moterys – *gaidžius*. Vyrų aukavime nevalia dalyvauti moterims, moterų, atvirkščiai, vyrams (1604 m., Lebedys, 205).

Tokia tris kartus metuose besikartojanti šventė *Pagirnio* garbei atrodo iš pirmo žvilgsnio įtartina: nors *Pagirnis*, kaip jau matėme, ir yra vienas iš svarbiausių naminių dievų, vis dėlto aukų stambumas – paršai ir jaučiai – atrodo neproporcingas jo vietai dievų pasaulyje. Teksto teigimus galima priimti arba tiktai sakant, pavyzdžiui, kad *paršo* auka skiriama kartu ir *Pagirniui*, ir *Žemynai*, arba, *jaučio* atveju – kad *Pagirnis* tokiose iškilmėse laikomas didžiųjų dievų – ir visų pirma *Andojo* – pasiuntiniu ir tarpininku: neužmirškime, kad Długoszas sąraše pirmutinį lietuvių dievą – suvereną romėniškai interpretuoja kaip *Aesculapą*, kurio simbolis ir yra gyvatė. Moterų aukas *Pagirniui* patvirtina ir kitas jėzuitų kronikos tekstas (1601 m., Mannhardt, 432): gaidį, tiesa, pakeisdamas višta, jis aprašo ne tik „mater-familias" pareigas šiame kulte, bet ir jų perdavimo procedūrą paveldėjimo keliu.

2-3. Pagirnis ir marti

Suprantama, kad jaunamartės, skirtos būti namų šeimininke, įvedimas į šeimą įmanomas tiktai visiems namų dievams, o visų pirma – *Pagirniui* pritariant:

... jie neliečiamu papročiu laiko, kad nuotaka ar jaunoji ne anksčiau prileidžiama valdyti namus, kaip paaukos tam dievui (=Pagirniui) *duonos kepalą* ir *rankšluostį* (1604 m., Lebedys, 205).

Toks tradicinis aukojimas namų dvasioms „padovanojant" joms rankšluostį arba juostą, jaunosios uždedamus ant vartų, ant šulinio, ant priekrosnio, ant šluotos ir t.t., prieš paskelbiant marčią šeimininke dar XX a. pradžioje buvo gyvas Dzūkuose (Slaviūnas, *Svotbinės dainos*, II, 585–586, paaiškinimai). Ne mažiau charakteringas

yra ir kupiškėnų vestuvėse rankšluosčio uždėjimas ant alaus ąsočio ir ant priežedos (Buračas, *Taut. darb.*, 271): nors rankšluostis ir laikomas „dovana" aludariui ir virėjai, neabejotina, kad iš tiesų tai aukos namų dievams jau vien dėl to, kad, kaip asmeninė dovana, jis turėtų būti užmetamas apdovanojamajam ant pečių ar kaklo.

Šalia rankšluosčio (ar juostos), kurio kontraktualinis, rišamasis simbolizmas yra transparentiškas, mūsų tekstas atžymi ir kitą – *duonos kepalo* – auką. Tai ir vėl XIX a. pabaigoje kupiškėnų vestuvių aprašymuose paliudytas faktas:

Nuleidžiant kraičius jaunikio pusėn, kraičvežiams įduoda gražiai drobės stuomenin suvyniotą didelį *duonos kepalą* ir *statinaitę alaus*. Tai daro, kad marti su rūgštim nutekėtų vyro šalin. Kaip kupiškėnuose sako, „marčios rūgštį veža" (Buračas, *ibid.*, 254).

Šitoks *rūgšties* – arba *raugo* – atkeliavimas drauge su marčia į naują šeimą negali nepriminti iki šiol dar ryškiai neišdėstytų *Rugučio* (Stryjkowski), *Raugužemėpačio* (Lasicius) ar *Raugupačio* (Praetorius) funkcijų. Tai, kad kupiškėnai rūgštį veža dviem – duonos ir alaus – pavidalais, visiškai atitinka Lasicijaus aprašymą, kur *Raugužemėpatis* minimas drauge su pirmuoju naujai atkimšto alaus gurkšniu („Nulaidimas") ir su pirmuoju iš krosnies išimtu duonos kepalėliu („Tasvvirzis" = paviržis). Tačiau tiek duonos, tiek ir alaus rūgštis yra kartu ir pačios *marčios rūgštis*: Chilinskio Biblijoje (1660 m., *LKŽ*) rūgštis reiškia „giminę, prigimtį" („Dabokit, saugokitės rūgšties farizeušų ir rūgšties Herodo", Ch. Mr, 8, 15), prasmė, kuri gyva ir XIX a. („Ana tos pačios rūgšties... kaip josios motina", J.). Nenuostabu tad, kad kupiškėnai parvežtą marčios duonos kepalą deda į jaunavedžių lovą (Slaviūnas, *Svot. d.*, II, 583 past.). Šią gana grubią metaforą daug rafinuočiau išreiškia marčios rūgšties auka jos naujų namų dievui *Pagirniui*: jai tarpininkaujant, nuotakos rūgštis įsilieja į bendrą giminės „rūgštį".

Kitas panašus tekstas liečia nuotakos santykius su *Pagirniu* pirmomis martavimo dienomis:

Vaidoklių kieme, kai viena moteris, atitekėjusi iš kito kaimo ir nepažindama tų dievų (=*Pagirnių*), anksti rytą ėjo prie židinio, apsisukusi apie židinį gyvatė tol jos prie židinio neprileido, kol ji pagal senutės nurodymą miltų saujos dievų garbei nepapylė *po girnomis* (1725–1726 m., Lebedys, 212).

Pagirnis kaip namų dievas nepasitenkina jam priderančio kulto išreikalavimu: jis savo pareiga laiko bendrosios tvarkos šeimoje priežiūrą: namo dievo nepagerbusi ir jo nepriimta, marti neturi teisės prisiliesti prie šventosios *Gabijos*.

(*Rem. ad usum internum*
Recenzuodamas J. Lebedžio knygą (*Draugas*, 1978.09.30), Balys, su pasitenkinimu konstatavęs, kad naujų duomenų šviesoje *Deivių Pagirnių* funkcijos pasidarę „aiškios" (sic!), siūlo savą, originalią šio dievo pasireiškimo interpretaciją: „Išvis atrodo, kad po girnomis buvo laikomos to ‚namų dievo' *statulos* ar *lėlės*, kurias misionieriai naikino. Tai panašu į estų *Peko*, vaisingumo dievą, kurio stabai-lėlės irgi ilgai išsilaikė žmonėse."
Balys, pakartotinai kitus kaltindamas „tautosakos lavonų gaminimu" (*Draugas*, 1982.12.31), patsai, kaip matome, pasitenkina tik „tautosakos lėlių" gamyba. Kaip jisai pats sako: „Iš didelio rašto...")

3. *Pagirnis ir Žemyna*

3-1. Pagirnis – Ceres

Iki šiol nagrinėti jėzuitų kronikos tekstai pateikia gana aiškų dievo *Pagirnio* portretą: tai dažniausiai visai nematomas „demonas", įsirausęs į moliniame puode ar mediniame inde laikomą žemę, kartais atpažįstamas pagal tos žemės paviršiuje susidariusias rato formos figūras, o kartais net matomas, kai jis išlenda iš savo altoriaus gyvatės pavidalu.

Tačiau iki šiol turimiems mūsų nagrinėjimo rezultatams prieštarauja – bent iš paviršiaus taip atrodo – kitas, Kražių jėzuitų kolegijos suredaguotas tekstas:

Jie garbindavo įvairius dievaičius, primenančius senovės prasimanymus: *Žemėpatį* (Zemopati), kurį galėtumei pavadinti žemės Plutonu, jei persikeltumei į senuosius laikus, *Andeinį* (Andeini) – Neptūną, *Beaukurį* (Bieaukuri) – vaisių saugotoją, *Pagirnį* – Cererą, *Užpelenį* (Vspeleni) – namų židinio dievą, lyg Vestą, ir kitus panašius (1611 m., Lebedys, 208).

Iš pirmo žvilgsnio šis tekstas, atrodo, labai skiriasi nuo kitų iki šiol liudininkais turėtų dokumentų ir būtent savo neaiškiu pobūdžiu: tuo tarpu kai lig šiol cituoti tekstai tesirūpino vien labai aiškiai lokalizuotu namų dievu *Pagirniu* (šalia jo kartais pridėdami to paties

rango dievą *Dimstipatį*), Kražių tekstas *Pagirnį* įrašo į platesnį, jau ne vien tik namų dievų, sąrašą, šalia jo minėdamas *Andeinį* (=Andoją) ir *Beaukurį* (greičiausiai *Vėjopatį*). Iš kitos pusės, autoriaus duodamos *interpretationes romanae*, kaip paprastai, priimtinos atsargiai. Užtat, apsiribojant tiesiogiai mus liečiančiu *Pagirnio* klausimu, galima pasakyti, kad *Pagirnio* identifikavimas su žemės deive *Cerera* yra, žinoma, nepriimtinas, bet toks *Pagirnio* ir *Žemynos* sugretinimas mūsų nestebina: po girnomis įrengtame altoriuje randame juk ne tik deivį – „demoną", bet ir žemę.

3-2. „Žiame Meldziama"

Ryšius tarp *Pagirnio* ir *Žemynos* patikslinti padeda kitas geru šimtu metų vėliau užrašytas tos pačios kronikos tekstas. Jį jau esame citavę, besiaiškindami *Deivių Pagirnių* buveinę (žr. supra 1-1). Citatos paskutinis sakinys aiškiai nusako, kad žmonės pagarbą turi atiduoti ne vienai, bet *dviem* altorėlyje reprezentuojamoms dievybėms: *Žemei* ir *Demonui* (=Pagirniui).

Papasakojęs apie jaunamartės neprileidimą prie židinio ir jos atliktą miltų saujos auką, ataskaitos autorius teigia:

> Kitame kaime Balte Holauky vienas neturįs įpročio garbinti dievus (=Deyvios) žemdirbys išsinuomojo nuo dievus garbinančio žmogaus lauką, apsėjo jį ir parsivežė į klojimą javus, *pilnus daugybės gyvačių*. Besiaiškinant tos neįprastos keistenybės priežastį, dievų tarnas pasakė, jog tai įvykę dėl to, kad *žemę, į kurią sėjo*, nepagerbė tinkama dovana. Todėl jam buvo liepta iš parvežtų į klojimą javų truputį išbarstyti po lauką. Kai jis tai padarė, gyvatės išnyko. Mat reikia žinoti, kad *ten, kur šie garbinami dievai žemėse guli*, visi laukai vadinami *Žiame Meldziama*" (1725–1726, Lebedys, 212).

Šį svarbų tekstą reikia plačiau paaiškinti.

Visų pirma pats tekstas, jį įsiskaičius, atrodo gana keistai: skirtas *Deivių Pagirnių* veiklos išaiškinimui, jis pamažu keičia savo pobūdį ir galop tarnauja *Žemynos* kultui aprašyti. Dar daugiau, šis *Žemynos* kultas neatskiriamai susijęs su vadinamuoju „gyvačių kultu": tik tuose namuose, kur yra įrengtas mūsų jau gerai pažįstamas altorėlis, „visi laukai" (t.y. visa „žemė") tada vadinami *Žiame Meldziama*, kitaip sakant, laikomi pašvęsti *Žemynos* globai.

Tuo būdu aiškėja, kad po girnomis įtaisytas žemės puodas ir jame apgyvendinta gyvatė yra tiktai simboliai – metonimai, atstovaują aukštesnio rango dievybėms: altoriuje laikoma žemė reprezentuoja *Žemę Meldžiamą*, kuri turi būti pagerbiama ne tik namuose vykstančiomis apeigomis, bet ir kitur, ir kitais atvejais, pavyzdžiui, sėjos iškilmių metu; tą pat galima pasakyti ir apie *Pagirnį*: jei jis kartais ir pasireiškia gyvatės pavidalu, nereikia užmiršti, kad jis yra „dievų siuntinėlis" (*Apie dievus ir žmones*) ir kaip toks gali dalyvauti visose svarbiose ceremonijose. Net ir jo vardas – *Pagirnis* tėra tik jo suasmenintas epitetas, nurodantis jo gyvenvietę: kaip iš tiesų šis dievas – ar „demonas" – vadinasi, dar neaišku.

Toks glaudus abiejų dievų sugyvenimas išaiškina ir gausių maldelių, naudojamų užkalbant nuo gyvatės įkirtimo, turinį. Maldelėse kreipiamasi į „Motinėlę Žiemynėlę" (*T. darb.*, IV, 179), *į „Žemę Žemynėlę"* (Mansikka, 79), prašant, kad jinai atitrauktų „žemės pyktį", kad atleistų už nusikaltimą jos tinkamai nepagerbiant (pavyzdžiui, kaip matėme, sėjos metu). Mūsų nusistatymas vartoti žodį *gyvatė*, o ne *žaltys*, tuo būdu pasiteisina: matyti, kad yra „gerų" gyvačių, glūdinčių po girnomis, ir „piktųjų", kurias *Žemyna* siunčia „netikėliams" ir „bedieviams" bausti.

3-3. Primicijos

Prieš baigiant šią *Deivių Pagirnių* apžvalgą, reikia dar kartą grįžti prie mums itin svarbaus – galutinai nustatančio *dviejų* dievybių buvimą altorėlyje – teksto. Jo paskutinius sakinius (Savukyno dėka) pateikiame visų pirma lotynišku originalu:

... cui Terrae an Daemoni nisi certus praestatur cultus, certus interitus. Colitur am(bo) potissimum primitijs Cibi et potus.

Šio teksto pradžia mūsų jau buvo cituota (v. supra). Antrąjį sakinį (kurį Lebedžio knygos vertėjas buvo visai praleidęs) papildomai išverčiame:

... tiems, kurie *Žemei* arba *Demonui* neteikia nustatytos pagarbos – pražūtis tikra. *Abu jie* tinkamiausiai pagarbinami valgio ir gėrimo primicijomis (t.y. paaukojant valgio ar gėrimo pirmuosius trupinius ir lašus).

Tekstas aiškus ir neabejotinas: pas kiekvieną valstietį namuose įrengtame šeimyniniame altoriuje garbinami du dievai: *Žemyna* ir *Pagirnis*. Kiekvienos šventės metu šios dievybės pirmiausiai pagerbiamos, paaukojant joms pirmąjį kąsnį ir pirmąjį gurkšnį.

II. ŽEMYNA, ŽEMELUKAS IR ŽEMĖPATIS

1. *Žemyneliavimas ir palabinimas*

Pagirniui ir *Žemynai* atiduodama pagarba primicijų forma įdomi jau vien todėl, kad jos atitinka maždaug tos pačios epochos Prūsų Lietuvos etnografo Praetorijaus smulkiai aprašytas panašias apeigas, kurias jis lietuviškai vadina *žemyneliauti* (*zemynelauti*) ir *palabinti*, kartu duodamas joms ir lotyniškos kilmės įprastus pavadinimus – *Libation* ir *Benediction* (Mannhardt, 561–562 passim): tai ceremonijos, kurios skalvių ir nadruvių (t.y. lietuviškų Prūsijos genčių) privalomai atliekamos, pradedant kiekvienas šventes ar vaišes. Šių apeigų, užrašytų tiek katalikiškoje, tiek ir protestantiškoje Lietuvoje, sugretinimas mūsų nestebina: nežiūrint galimų didesnių ar mažesnių variacijų, jos atspindi, kad ir degraduotą, vieną ir tą pačią senovės religiją.

Pastovus, bendras vardiklis jėzuitų aprašytoms primicijoms ir Praetorijaus ceremonijoms neabejotinai yra *Žemynos* kultas: tuo tarpu jėzuitų kronikų centriniu personažu pasirodo *Pagirnis* – o *Žemynos* rolė ten tik pamažu išryškėja; Praetorijaus aprašytas *žemyneliavimas*, gėrimo nuliejimas ant žemės, tuo būdu „aptarnaujant *Žemynėlę*", aiškiai rodo, kad Rytprūsiuose dominuoja moteriška žemės deivės figūra. Po to sekęs *palabinimas* – likusio gėrimo palaiminimas laikant „kaušelę" rankoje, akis pakėlus aukštyn ir tariant padėką dievui (ar Dievui?) už sveikatos išlaikymą ir gausių dovanų davimą atrodo nepakankamai aiškus. Sunku kol kas pasisakyti, ar jis yra tik *Žemynos* kulto dalis, ar, atvirkščiai, tai yra autonomiškas tikriniu vardu nepaminėto, kito dievo pagerbimas.

2. Žemelukas ir Žemėpatis

Pretendentų užimti šio dievo vietą netrūksta jau vien dėl to, kad *Žemyna* Praetorijaus aprašymuose nuolat sutinkama vieno ar kito vyriškos lyties su žeme surišto dievo draugijoje. Ir iš tiesų, peržiūrėjus visas Mannhardto pateiktas *Deliciae Prussicae* ištraukas, galima konstatuoti, kad *Žemynos* vardas įvairiomis formomis (*Žemele, Žemyne, Zemyna, Zemynele, Zemynylena*) ten pasikartoja 8 kartus, tačiau izoliuotas sutinkamas tik vieną kartą. Atvirkščiai, *Žemyna* pastoviai randama vieno ar dviejų vyriškų dievų draugijoje: vieną kartą sykiu su *Žemėpačiu*, du kartus su *Žemeluku* ir keturis kartus su abiem:

Žemėpačiu (*Zemepattys, Zempattys*) ir

Žemeluku (*Zemelukas, Zemelukis, Zemeluksztis, Zemelukytis, Zemynelis*),

o vieną kartą net su

Žemininku (*Zemenikas*), greičiausiai pasiskolintu, via Guagnini, iš Stryjkowskio.

Taigi, atsižvelgiant vien į teonimus – o ne į pačių dievų funkcijas – atrodo, kad vietoje vieno dievo, galinčio atsirasti šalia *Žemynos*, turime reikalą net su dviem su žeme surištais dievais.

Šią bylą galutinai sukompromituoja pats Praetorius visuose trijuose teonimuose įžiūrėdamas tiktai vieno ir to paties dievo vardo variantus:

Zemepatys oder *Zemeluks*, item *Zemenikas*, ist ein Herr der Erden (Mannhardt, 544).

Kitoje vietoje, skaitant jo duotą „žemės dievų" sąrašą:

Zemepattys, Zemyne oder auch *Zemele, Zemeluksztis, Puſszaitis* (*ibid.*, 532),

taip ir neaišku, ar, neskaitant *Puškaičio*, lieka dar du, trys, ar keturi žemės dievai. Kiek toliau, labai rimtai ir patikimai pastebėjęs, kad jo laikais nei nadruviai, nei jų kaimynai žemaičiai *Padrympus* bent jau tokiu vardu nebegarbina, jis nurodo, kad jo vietoje, neskaitant *Zeminele* ir *Zemelukis*, atrodo, garbinamas dar *Waisgautis* (pasiskolintas iš Lasicijaus). Dar toliau (*ibid.*, 541) pakartotinai

pabrėžiama, kad jis nori minėti tik jo metu pas nadruvius, skalvius, žemaičius ir iš dalies lietuvius sutinkamus ir žinomus dievus, šį naują dievų sąrašą jis pradeda: „*Zempattys, Zemelukytis, Zemyne* seu *Zemele...*"

Šis paskutinis paliudijimas leidžia manyti, kad *Žemėpatis* ir *Zemelukas* gali būti laikomi dviem savarankiškais dievais. Tačiau jų funkcijų skirtumą galutinai nustatyti padeda vienas svarbus jo poskyris: tai ketvirtos knygos II skyriaus 23 paragrafas, aiškiai nusakantis *Žemėpačio* veiklos sferą:

Zemepatys (oder Zemeluks, item Zemenikas) is ein Herr der Erden, wiewohl sie ihn restringiren bloss auf das Gehöft und Wohnstätte. Also hat ein jeder Wird seinen *Zemepatys*, der das Gehöft und die ganze Wohnstätte bewahret und regieret. Dem zu Ehren wird ein Fest im December gehalten (Mannhardt, 544).

Žemėpatis yra tad, be jokių abejonių, sodybos ir gyvenvietės globėjas. Prie jį liečiančių apeigų grįšime vėliau: Praetorius skiria jo šventei smulkų aprašymą.

Šitaip apibrėžęs, siaurąja prasme, „žemės", t.y. ūkininko nuosavybės, kurios viešpats yra *Žemėpatis*, sąvoką, Praetorius grįžta prie *Žemynos* funkcijų apibūdinimo: trumpai paminėjęs, kad jinai laikoma *Žemėpačio* seserimi, jis pažymi, kad jai „priskiriama galia, kurios dėka žemė darosi vaisinga" (*ibid.*, 544). Tai, ką senieji autoriai priskirdavę *Podrympo, Pilwitto, Pergubrio, Gurcho* veiklos sričiai, šių dienų nadruviai priskiria „dem *Zemelukei* und der *Zemynelen* bey" (*Žemelukui* ir *Žemynėlei*). Praetorius tęsia: „Darumb sie bei allen Festtagen und Solennitäten beehret wird" (užtat jinai pagerbiama visose šventėse ir iškilmėse).

Šis pastarasis tekstas, kaip matome, suglaustai rodo pagrindinę Praetoriaus išvedžiojimų kontradikciją: iš vienos pusės, jis negali nepripažinti teologiniame plane *Žemynos* ir *Žemeluko* „poros" buvimo (nors mums jis aiškus, prisimenant *Žemės* ir *Pagirnio* „sugyvenimą"); iš kitos pusės, ritualiniame plane jam težinomas tiktai *Žemynos* kultas, ir apie *Žemeluką* jis jau beveik nieko negali pasakyti. Apie jį vieną, be ryšio su *Žemyna*, jis, tiesa, papasakoja tikrą atsitikimą (Mannhardt, 533) apie tai, kaip jis su vienu draugu slapta klausėsi moteriškės, užsiimančios „Teufelskunst", maldos į šį

dievaitį, kurio ji prašė, kad jis leistų sužinoti, kur surasti tariamai jaučius pagrobusį vagį. Iš šio aprašymo tegalima sužinoti tik tai, kad burtininkė pati nuoširdžiai tiki į *Žemeluko* visažinojimą: bet kadangi Praetorijaus draugui niekas jaučių nebuvo pavogęs, tai ir *Žemelukas* jai niekuo negalėjo padėti. Tai tik patvirtina mūsų nuomonę, kad *Žemeluko* funkcijos nieko bendra neturi su *Žemėpačio* galios sfera, o atvirkščiai – primena Didžiojoje Lietuvos Kunigaikštystėje tuo metu gerbiamo *Pagirnio* vaidmenį. Iš viso susidaro įspūdis, kad gyvačių kultas Nadruvoje ir Skalvoje tuo metu – t.y. XVII a. viduryje – arba jau buvo išnykęs, arba bent Praetorius apie tai nieko nežinojo: jo aprašymai, liečią gyvates (Mannhardt, 546–548), skirti beveik išvien žemaičių – o ne skalvių – papročiams ir tikėjimams paaiškinti, bet ir ten jos pasirodo vien kaip laimę ar nelaimę atnešančios, ir jokiu būdu ne dieviškos būtybės. Šia prasme jo tekstas nedaug kuo skiriasi nuo XIX a. galo folkloristų aprašinėjimų.

Šios menkos žinios apie *Žemeluką* – kurio funkcijas mes vis dėlto galime atstatyti pagal jo vardo išvestinę iš „žemės", pagal jo nuolatinį minėjimą drauge su *Žemyna*, pagal jo visažinojimą ir, žinoma, pagal jo palyginimą su *Pagirnio* vieta šalia *Žemynos* – kontrastuoja su „sodybės" dievo *Žemėpačio* šventės detaliu aprašymu. Nesutikdami su dauguma lietuvių mitologijos tyrinėtojų, mes aiškiai išskiriame dvi autonomiškas dievybes: *Žemeluką* ir *Žemėpatį*.

III. DIMSTIPATIS

1. *Naujas sodybos valdovas*

Žemėpačio kaip „sodybės" dievo atitikmeniu – o gal net ir sinonimu – kokiu šimtu metų anksčiau jėzuitų aprašymuose pasirodo *Dimstipatis*, įvedamas drauge su *Pagirniu*, kaip vienas pagrindinių *namų* dievų. Pirmoji šio sudėtinio žodžio dalis – *dimstis* – savo reikšme palengvina, bent iš pirmo žvilgsnio taip atrodo, tokią identifikaciją: jeigu žodį „žemė", įeinantį į *Žemėpačio* morfologiją, galima paaiškinti kaip „žemės plotą, priklausantį vienam ūkininkui" (t.y. maždaug 20 dešimtinių jau nuo Lietuvos Statuto įvestos žemės

reformos), tai *dimstis*, pagal *LKŽ*, atitinka visų pirma abi tautosakoje plačiai vartojamo „dvaro" reikšmes:

(a) kiemas, sodyba:

Anksti rytą kėliau, dimsties vartus vėriau (KlvD 232),

(b) ūkis, dvaras:

Nuėjo į kokią dimstį (dvarą) ir tapo ten užvaizdu (Vydūnas).

Šią bylą galutinai užbaigti trukdo tiktai vienas, bet stambus sunkumas: jėzuitų ataskaitose *Dimstipatis* pabrėžtinai laikomas ne sodybos – kaip ką tik duotuose pavyzdžiuose matome – o dūmų ir ugnies valdovu:

... Larem pagani *Dimstipam* vernis suis dictum, *fumi focique dominum* colebant... (Rostowski/anno 1583/ in Mannhardt, 435).

Tai patvirtina ir kitas, dvidešimčia metų vėlesnis aprašymas:

Toks vienas jų namų dievas yra tas, kurį jie savo kalba vadina *Dimstapatis;* apie jį yra įvairių nuomonių: vieni sako, kad jis esąs *ugnies dievas*, kuris saugoja namus nuo ugnies... (Lebedys (1604), 205).

2. *Dimstis ir sėnis/sienis*

Reikalai susikomplikuoja, radus *LKŽ* dar vieną, papildomą žodžio *dimstis* reikšmę – „prieangis", istoriškai, atrodo, žymiai ankstesnę už „kiemą" ir „dvarą" ir paremtą Bretkūno Biblijos vertimo pavyzdžiais, kur paraštėje jis dar paaiškintas kitu senu žodžiu *sienis*.

Kaimo architektūros istorikų – čia turime galvoje Konstantiną Jablonskį (*Lietuvių kultūra ir jos veikėjai*, 27–29) ir jo tezes vysčiusį Izidorių Butkevičių (*Lietuvos valstiečių gyvenvietės ir sodybos*, V., 1971) – nuomone, seniausias gyvenamojo pastato Lietuvoje tipas – tai *namas/numas*, žemaičiams, bet, kaip matysime, ir nadruviams būdingas keturkampis, su atviru ugniakuru pastatas, niekuo nesiskiriąs nuo Lasicijaus aprašytų „lūšnų, vadinamų bokštais (magalia quae turres appellant)" (*De Diis*, 38). Atrodo, kad šis tipas bus plačiai išsilaikęs iki XVI a. galo, tuo tarpu kai Praetorijaus *Deliciae* rodo Prūsijos lietuvių gentyse jau toli pažengusią evoliuciją. Pagal

jį, grįžtant prie jau mūsų minėtos šventės *Žemėpačio* garbei, dvi sakralinės erdvės yra galimos: arba „Der Wirt zapft sich selbst ein Töpfchen Bier voll und geht in die *Namus* (acc. plur.), d.i. ein offen Haus ohne Ofen, Rauchhaus... Hat er solche *Namus* nicht, so verrichtet er es in seiner Stube, da er auf die Erde drei oder vier brennende Lichte setzt" (Mannhardt, 578). Kitaip sakant, arba *namai-/namas* [sing. ir pl. formos pastoviai maišomos lietuvių kalboje gyvenamiems pastatams pavadinti: *troba/trobos, stuba/stubos, sėnis/sėnys, rūmas/rūmai*] išsaugojami kaip pastatas ir išlaiko savo sakralinį charakterį, nors ir panaudojami praktiškiems tikslams; arba, jų nebesant, religinės apeigos vyksta pačioje stuboje. Šitokią evoliuciją patvirtina ir *Lietuvių kalbos atlasas*, kurio žemėlapis Nr. 13, skirtas tvarto pavadinimų geografinei distribucijai atžymėti, užregistruoja žodį *namas* prasme „tvartas" išsibarsčiusį visoje „aukštaitiškoje" Žemaitijos dalyje, tarp Dubysos ir Nevėžio.

Pažymėtina tačiau, kad *Žemėpatis* kaip *Namų dievas* ir vienu, ir kitu atveju – jam pagerbti apeigos vyksta arba specialiuose *Namuose*, kur rusena amžina ugnis ir kurie tarnauja kaip rūkykla, arba stuboje; ir tada jam simboliškai skirta erdvė atribojama kampuotai uždegtomis šviesomis – yra glaudžiai surištas su *ugnimi*, taip pat kaip ir mūsų nagrinėjamas *Namų dievas – Dimstipatis*.

Tokioje stuboje atliekamos apeigos nėra pakankamai lokalizuotos, kad būtų galima aiškiai nustatyti šios simboliškos erdvės ryšius su mūsų *dimstimi* „prieangiu". Tačiau maldos į *Žemėpatį*, prašant, kad jis ir namus, ir sodybą „vor allem Schaden, besonders vor Feuer bewehret" ir dar aiškiau – kad jis *šventajai ugniai* („dem heiligen Feuer") neleistų daryti žalos (Mannhardt, 579), rodo, kad *Žemėpatis* erdvės atžvilgiu yra surištas su *Gabija*, „šventąja ugnimi".

Norint suprasti šį ryšį, reikia, mūsų nuomone, grįžti prie senosios architektūros problemų. Nevisiškai sutinkant su gana griežtais teigimais, kad žemaitiškų ir lietuviškų *numų/namų* tipą pakeitė slavų ir vokiečių įtakoje pasklidusi *gryčių* ar *stubų* statyba, galima, kaip mums atrodo, ne be pagrindo palaikyti ir progresyvios lietuviškos architektūros vidujinį vystymąsi. Pirmasis argumentas yra leksikologinio pobūdžio – neužmirškime, kokią reikšmę istorinė semantika vaidina Marco Blocho prancūzų ir

Konstantino Jablonskio lietuvių feodalinės sistemos rekonstrukcijoje – tai *Lietuvių kalbos atlaso* užregistruotas dar šių dienų faktas, kad *numas* reikšme „prieangis" iki šiol yra išsilaikęs Klaipėdos apylinkėse, o *namelis/namiokas* „prieangis" – Švenčionių rajone: tai leidžia manyti, kad *namas* „prieangis" priklauso bendram visos Lietuvos substratui.

Klausimas tad kyla: kas gi yra tas „prieangis", senovės lietuvių vadinamas *namas, dimstis, sėnis/sienis*? Ar nėra tai viso gyvenamojo pastato centras, prie kurio, prabangai vystantis, buvo prisegti į vieną pusę – „prastasis", į kitą – „gerasis" galai? Ar tai ne vieta, kurioje aukštomis sienomis apsaugotame kamine buvo laikoma niekad negęstanti *ugnis*, kurios *dūmai* buvo nukreipiami į rūkyklą? Šitoks vaizdas neabejotinai susidaro, skaitant Butkevičiaus XIX a. gyvenamųjų pastatų aprašymus, kur pastebima, kad pamažu ši tarpinė, tarp abiejų „galų", patalpa, dažnai išlikdama kaminu, būdavo atidalinama, vienoje pusėje į ūkinį kiemą, atskiriant *priemenę* (su visais jos sinonimais), o kitoje pusėje – į gražųjį kiemą – *senį/sienių* (*priesenį*).

3. *Sėnis ir Sėnoja*

Lituanistams – kalbos istorikams ir dialektologams – palikdami išaiškinti žodžio *senis/sėnis/-ius/ sie(d)nius* variacijas, užrašytas *Lietuvių kalbos atlase* (t. I) ir *LKŽ*, liekame įsitikinę jo lietuviškumu ir senumu. Jei *Atlase* – šalia *prie-sėnio*, padaryto pagal *prie-angį, priemenę, prie-butį* ir t.t. – *seniu/sėniu* vadinamas dažniausiai „gerasis" prieangis, tai *senis* žinomas ir „vienišo pastato", „namelio" prasme (Ruhig: *sẽnys* „Jagdhaus"; *sienelė*, Gervėčiai, Trakai ir *Lietuvių dainų katalogas* I, 200), tuo tarpu Sirvydo žodyne (1713) jis daugiskaitoje reiškia „didziename, giwenimas didzunu". Tai argumentas prieš vyraujančią nuomonę, kad lietuviai po *numo* „bokšto" jau nebeturėję savitos architektūros. Štai pora šio žodžio XVI ir XVII a. vartosenos pavyzdžių:

– 1589 m. hegzametru eiliuotame liaupsinime, skirtame Žygimantui III, įžengiančiam į Vilnių, metaforine prasme sakoma:

„adant Sęnisna Lietuvos ineytu Triumphi";

– 1677 m. Belarmino katekizme (in *Lietuvių kalbos istorinė gramatika*, II, 279), poemoje, pavadintoje *Angelus Pastoribus*, taip eilėmis išsireiškiama:

Wieςpats garbos umzynos
Teypo nuςiziamінos
Izςtatitu ςieniu netureio
Gimis oloy vnt weio
Edzioςa guleio.

Taigi architektūrinio termino *senis/sėnis*, pl. fem. *senys*, prasmės išdėstymas bendromis linijomis paralelus žodžio *namas* distribucijai, su tokiu tik skirtumu, kad, vartojamas daugiskaita, jis įgyja greičiau poetišką ir aristokratišką toną.

Atidžiau skaitant etnografinius tekstus, nelauktai tenka konstatuoti *priesėniu* vadinamos patalpos specifinę reikšmę namo erdvės funkciniame išdalinime: štai, pavyzdžiui, bedaliui bernui už algą pažadėtas, bet, deja, pamažu dylantis *didžiulis akmuo* (=*Laimelė*, pagal mūsų aiškinimą in *Apie dievus ir žmones*) dėl nesuprantamų priežasčių paguldytas *priesėnyje*; kitu atveju, jau baigdamas visus savo nuotykius, bet dar besirasdamas vilko pilve, Nykštukas priverčia vilką atnešti jį į tėvų namus ir būtent – į priesėnį, kur, vilką nudobus, jis išsilaisvina ir pagaliau, nusiėmęs savo „namelį" (placentą), galutinai gimsta. Taigi *priesėnis* – ar *sėnis* – pasakotojui to jau nebesuprantant, vis dar iš seno laikomas ypatinga, pašvęsta namo patalpa.

Šią bylą papildo Vinco Krėvės-Mickevičiaus paliudyta (*Tauta ir žodis*, IV, 504–508) „namo pamatų deivė" *Sienoja*, kurios autentiškumu dėl Krėvės romantinių nuotykių vienu metu buvo kiek suabejota, bet kurios rimtumą ir „Volkstümlichkeit" garantuoja suomių folkloristas Mansikka: ir iš tiesų, namus statant, jos garbei aukojama, pakasant po namo pamatais viščiuko galvą, kas atrodo pakankamai „liaudiška": tokios apeigos atitinka dažnus padavimus apie pilių ar miestų įkūrimą ir su juo surištas net gyvas aukas. Viena aišku: ši dievaitė etimologiškai nesurišta su slaviškos kilmės (?) *sienomis*, jinai ne *Sienoja*, o *Sėnoja* – gyvenamojo namo pamatų deivė.

4. *Dimstipatis ir Žemėpatis*

Susumuojant šią architektūrinę digresiją, galima pasakyti, kad namų dievui pagarba maldomis ir aukomis buvo atiduodama dviejose sakralinėse erdvėse: arba atskiroje patalpoje, vadinamoje *namu* (namais), arba naujame „moderniškame" pastate, kurio centre buvo didelis kaminas su ugniakuru viduryje, su durimis į vieną (ar į abu) prieangį (-ius), vadinamą, pagal geografinę padėtį, tai *namu*, tai *sėnimi* (ar priesėniu), tai *dimstimi*. Nesunku įsivaizduoti, kad toks senoviškas namas – „bokštas" ar gyvenamojo namo centre iškilęs kaminas, saugantis namus nuo ugnies, galėjo būti atpažįstamas kaip *Namo Dievo* buveinė, kad prie jo nusidriekianti priemenė buvo laikoma pašvęsta vieta, kurioje būdavo atliekamos jo garbei apeigos. Taigi *Dimstipatis* ir yra visų pirma *dimsties* „prieangio", o tik paskiau – kiemo „vietos prieš įeinamąją angą" ir pagaliau – visos sodybos dievas.

Rem. P. Skardžiaus (*Daryba*, 330) siūlymas šaknį *dim-* sugretinti su gr. *demo* „statau" ir slav. *dom* „namas" yra galimas, nors ir nebūtinas. *Dimstis* prasmės atžvilgiu mums atrodo rištinas su priemenės plaktos aslos plokštumo sąvoka, priklausydamas tai pačiai šeimai kaip ir *dimsoti* „gulėti išsitiesus, bimbsoti" (*LKŽ*: Gs) ir *dim-plintis* „gultis aukštielninkam" (*LKŽ*: J), cf. *plintis* su *plisti*, *plinta* „skleistis, plėtotis".

Šio įrodinėjimo reikėjo – nekalbant, žinoma, apie itin įdomias kaimo architektūros ir leksikologijos problemas – kad paremtume išeities hipotezę, būtent, kad *Žemėpatis* ir *Dimstipatis* yra du vieno ir to paties dievo vardai, ir tuo tikslu išaiškintume pagrindinę, jiems abiem būdingą anomaliją: kaip ir kodėl *„ugnies ir dūmų valdovas"*, nebūdamas tiesiogiai ugnies dievu, o tik jos globėju, gali būti laikomas ir namo, ir sodybos, ir pagaliau visos ūkininko valdomos „žemės" dievu. Keletas apeiginių paliudijimų patvirtina tokią identifikaciją.

(1) Abiem dievams charakteringa auka – abiejų lyčių vištų pora: „ein Hahn und eine Henne vor einer Farbe (aber nicht rot) und von einer Brüte hingebracht", – precizuoja Praetorius (*ibid.*), kuriam atliepia jėzuitų pranešimas: „huic oblato *gallinaceorum pari* litabatur" (Mannhardt, 435).

(2) Abiem apeigoms būdingas ritualinis valgis turi būti suvalgomas tuoj pat (blogiausiu atveju – sekantį rytmetį): „ein jeder aber muss sein Brod aufessen", – sako Praetorius, o tėvas jėzuitas priduria: „Cavebant interim diligenter, ne quid de omni suo convivio in diem insequentem esset reliqui" (*ibid.*).

(3) Šis aukai pašvęsto maisto suvartojimas ėjo taip toli, kad visi likučiai turėjo būti sunaikinami ugnyje: „kaulus sumeta į židinį, paaukoję *Dimstipačiui* (Lebedys, 205); „nam id religioni habebatur: quin aquam etiam, quae lances essent elutae, igni absumi oportebant" (Rostowski, 1585, in Mannhardt, 579).

IV. ŽEMININKAS

Toks gana įtikinantis *Žemėpačio* ir *Dimstipačio* identifikavimas neleidžia užmiršti dar vieno, tai pačiai sferai priklausančio dievo – *Žemininko*. Praetorius, kaip jau sakėme, jį vieną kartą mini, sutapatindamas su *Žemėpačiu* ir *Žemeluku* (Mannhardt, 544), tačiau tai ir yra vienintelis mums žinomas jo paliudijimas Prūsų Lietuvoje. Atrodo, kad tai bus greičiausiai Praetorijui žinomo ir jo skaityto Stryjkowskio prisiminimas: jų sugretinimą palengvino bendra abiem žodžiams šaknis – *žemė*.

Iš kitos pusės pabrėžtina, kad Stryjkowskis yra iš esmės vienintelis *Žemininko* buvimo, jam skiriamo kulto akivaizdus liudininkas: pirmą kartą pasirodęs Guagninio pasisavintame jo lotyniškame veikale *Sarmatia europea* (1578), šis teonimas gana plačiai, skirtinguose kontekstuose minimas paties Stryjkowskio parašytoje *Kronika polska, litewska...* (1582) ir kiek vėliau jau persirašomas Lasicijaus.

Žemėpačio ir *Žemininko* laikymą dviem panašiais vieno ir to paties dievo vardais paremia daug duomenų:

(a) Abu jie vadinami *žemės dievais*: *Žemėpatį* žemės dievu laiko ne tik Praetorius, bet ir jėzuitų 1611 m. raportas, interpretuodamas jį kaip „žemės Plutoną" (Lebedys, 208), t.y. žemės teikiamų turtų valdovą; *Žemininką* pažodžiui žemės dievu vadina Stryjkowskis (Mannhardt, 330).

(b) Kad *Žemėpatis – Žemininkas* nėra tačiau žemės bendrąja prasme, o tik žemdirbio valdomos žemės dievas, rodo jau ir tai, kad ir *Žemėpatis*, ir *Žemininkas* laikomi *namų dievais*.

(c) Kad šio dievo mitinė sfera yra ne archajiškos *Gajos*, o *Demetros – Žemynos* lygmenyje, paaiškėja iš to, kad *Žemėpatis* laikomas *Žemynos* broliu, panašiai kaip graikų mitologijoje į *Plutą* žiūrima kaip į *Demetros* sūnų.

(d) Būdinga, iš kitos pusės, yra ir tai, kad tiek *Žemininkas*, kurio garbei skirtos pirmosios Ilgių švenčių dienos, tiek ir *Žemėpatis*, kuris dievų sąrašuose pastoviai įrašomas pirmoje eilėje (Wolfenbütteler, 1575; jėzuitų pranešimas, 1611; Praetorius), laikomi, krikščionių Dievui viešpataujant danguje, pagrindiniais šios žemės dievais.

(e) Ritualinėje plotmėje svarbu pažymėti faktą, kad, nežiūrint pačių ceremonijų dydžio ir apimties, aukos, atrodo, visada parenkamos naminių gyvulių ar paukščių poromis: gaidys ir višta *Žemėpačio* (ir greičiausiai – *Dimstipačio*) atveju, o visa smulki suporuota gyvulija ir paukštija, pagal Stryjkowskį, *Žemininko* atveju. Į tokį abiejų lyčių suporavimą reikia žiūrėti, atrodo, kaip į visa, kas gyva ūkyje: visokios gyvybės išlaikymo ir giminės tęstinumo simbolį.

Ir priešingai: pripažinus, kad *Žemėpatis* ir *Žemininkas* yra vienas ir tas pats dievas, galima sutikti, kad jo socialinės funkcijos, jo reikšmė visuomenės gyvenime galėjo keistis pagal istorinę kulto evoliuciją ir vietines sąlygas. Tai išryškina kad ir jo šventėms priskirta socialinė apimtis:

– *Žemėpačiui* skirtoje šventėje turi teisę dalyvauti tik šeima siauresniąja prasme, kitaip sakant, tiktai *brolava* (net ir atidalintieji broliai ar seserys jau nebekviečiami).

– *Dimstipačio* šventėje dalyvauja ne tik ūkininko šeima, bet ir *šeimyna* (su samdiniais), į ją pakviečiami ir kaimynai.

– *Žemininkui* iškilmes ruošia susidėję trys ar keturi kaimai, t.y. greičiausiai pagrindinis senoviškas bendruomenės vienetas – *valsčius*.

Mums trūksta ekonominių duomenų, kurie leistų nustatyti pastovesnį ryšį tarp ūkininkavimo formų, žemės apgyvendinimo tipų (vienkiemiai, kaimai, sodžiai ir t.t.) iš vienos pusės ir socialinės

organizacijos tipų (brolava, šeimyna, valsčius) iš kitos. Tačiau atrodo neabejotina, kad Aukštaitijoje dominavęs *Žemininkas* turėjo žymiai tvirtesnį statusą ir socialinę paskirtį negu privatus ar šeimyninis Vakarų Lietuvos ir Žemaitijos *Žemėpatis – Dimstipatis*: tuo tarpu kai *Žemėpačiui* skirta šventė atitinka dabartines Kūčias tiek savo data – trumpiausia diena, tiek ir namine, privačia šeimos solidarumo paskirtimi, *Žemininkui* garbė atiduodama spalio mėn. gale, per Ilgių šventes, kurias rengia visas valsčius ar bent keli susidėję kaimai.

V. APIBENDRINIMAI

Šios mūsų studijos pagrindinis tikslas buvo sutvirtinti Hipatijaus kronikos duoto *Nъnadej* kaip *Namo Dievo* (ar *Dievų*) atpažinimą. Turint galvoje, kad gerų trijų šimtų metų plyšys skiria šį pirmąjį paliudijimą nuo XVI–XVIII a. palyginti gausių mitologinių dokumentų, bandyti išaiškinti dievų *Namėjų* bylą galima tik kruopščiai surenkant ir analizuojant medžiagą apie jų kultą, apeigas ir funkcijas, – ir tik po to jau sprendžiant jų teonimijos problemas.

Gauti rezultatai atrodo skatinantys: pradedant nuo smulkių, tikslių „deivių" kulto aprašymų, pamažu išryškėjo bendra šeimyninio gyvenimo, persunkto giliu tikėjimu, kasdienine religine praktika, nuolatiniu bendravimu su sakralumo poreiškiais atmosfera. Šitokia religinė būklė atitinka agrarinę XVI–XVIII a. visuomenę, kurioje, tiesa, galima atpažinti, istoriniu požiūriu, religinės praktikos socialinės erdvės progresyvų mažėjimą, nuo valsčiaus ribose vykstančių iškilmių pereinant į kaimo bendruomenės šventes, o iš ten jau į grynai šeimyninį kultą. Ir atvirkščiai, galima įsivaizduoti, kad tokios socialinio religingumo formos, pakankamai ryškios XVI–XVIII a., visai patikimai atvaizduoja valstybinę XIII–XIV a. religiją, į kurios rėmus jas galima įrašyti: jos be sunkumų derinasi su visai tautai bendra, suvereninius dievus išpažįstančia, viešą kultą praktikuojančia religija.

Šia prasme Gedimino sapno mitą papildančios Stryjkowskio pastabos, įvedančios suvereniniams dievams pašvęstoje girioje

apgyvendintus dvasininkus, kuriems buvę pavesta išlaikyti namų dievų – gyvačių ir žemininkų – kultą, atrodo visai patikimos. Juo labiau kad jo laikais randame *visoje* Lietuvoje bendrą dviejų namų dievų, atitinkančių jo nurodymus, kultą. Ryški deivio *Pagirnio-Žemeluko* figūra, tampriai surišta su *Žemynos* gerbimu, duoda gana išsamų vaizdą to vadinamojo „gyvačių garbinimo", kuris stebina kone visus ano meto liudininkus. Nei kiek ne mažiau svarbus atrodo ir šventąją židinio ugnį – *Gabiją* – globojąs *Žemininkas-Žemėpatis-Dimstipatis*, tuo pačiu laikomas ir sodybos bei žemės dievu.

Turimi duomenys neleidžia spręsti, ar *Nъnadej* teoniminė forma suprastina vienaskaita, ar daugiskaita. Iš kitos pusės, jei šis vardas atžymi tik vieną iš dievų, sunku tikrai pasakyti, ar jis atitinka *Žemėpatį*, ar *Žemeluką*. Neabejotina tačiau, kad toks kultas buvo skirtas dinastijos Namo Dievui („namas", pagal *LKŽ*, reiškia ir „giminė", „dinastija"), glaudžiai susijusiam su pirmąja dieviško suverenumo funkcija ir su jos atstovu – *Andoju*.

Penktas skyrius

PERKŪNAS, PERGRUBIS IR ŠVENTAS JURGIS

I. PERKŪNAS IR PERGRUBIS

1. *Pavasarinis Perkūnas*

„*Perkūnas pavasarį* laikomas pavasario pranašu ir gamtos atgaivintoju" (J. Balys, *TD*, III, 205): ši plačiai paliudyta ir iki XX a. išsilaikiusi *Perkūno* funkcija turi tačiau net du konkurentus. Tai visų pirma dievaitis *Pergrubis*, visų XVI a. autorių gerai pažįstamas, kurio garbei keliama pavasario šventė. Ši šventė betgi vyksta, pagal Maletijų ir Lasicijų, per Jurgines (balandžio 23), kurių patronas yra labai populiarus *šv. Jurgis*. Taigi *Pavasarinio Perkūno, Pergrubio ir šv. Jurgio* tarpusavio santykių, jų homologacijos, subordinacijos ir istorinės substitucijos problemos yra realios, jas ir reikia pirmiausiai bandyti spręsti.

Perkūno pirmasis sugriaudimas visoje Lietuvoje jaučiamas kaip didelės religinės reikšmės įvykis[1], turįs visų pirma aiškių ekonominių pasėkų: tik jo sulaukus, galima pradėti *dirbti žemę, sėti ir sodinti* (*TD*, III, 207). Tačiau šis ekonominis metinių darbų kalendorius ne tik surištas, bet tiesiog pagrįstas teologiniais argumentais.

Pirmasis *Perkūno* pasirodymo rezultatas – tai per žiemą susiteršusios, raganų apgyventos žemės apšvarinimas: *Perkūnui* apgriaudus

– galima sėstis, gultis ant žemės, vaikščioti basam (*ibid.*),
– galima lauke ugnį kūrenti (*ibid.*),

– galima leisti beržų ir klevų sulą, kurioje lindėjo raganos,
– galima maudytis (nes jis išvaro velnius iš balų ir vandenų)
– ir atvirkščiai, reikia skubiai išsikasti krienus, nes užgriaudus iš jų išeina visas kartumas (J. Balys, *Liet. t. skait.*, II, 129, passim).

Perkūno veikla konkrečiai pasireiškia tuo, kad jis
– „sujudina", „supurtina", „atkrato" žemę,
– „išvaro pašalą",
– „atitranko (žiemkenčių) rugių (įšalusias) šakneles".

Šitokio *Perkūno* akto pasėkos svarbios ir reikšmingos: nuo to „ateina *gyvybė*: medžiai ir laukai žaliuoja, viskas atgyja" ir būtent:
– žolė pradeda želti,
– medžiai sprogsta,
– javai auga.[2]

Taigi pirmutinis *Perkūnas* pasireiškia kaip gamtos atgaivintojas, kaip žemės atidarytojas naujam gyvenimui: šios jo funkcijos atitinka skandinavų Toro „vaisingumo perkūnijos pagalba" (Dumézil, *Les dieux indo-européens*) funkcijas.

2. *Pergrubis*

Jo vardo etimologija – transparentiška. *Grubas* (*LKŽ*) – juk tai paprasčiausias gruodas, nuo šalčio sukietėjusi žemės luoba, susidariusi dėl sušalusio vandens – pašalo. Pirmasis *Perkūnas*, kaip matėme, išvaro šį paskutinį pašalą, persmeigdamas žemės grubą: taigi, iš pirmo žvilgsnio, ne tik šio dievaičio veikla – grubo pervėrimas ir žemės atidarymas – yra aiški, bet ir jo vardas – *Pergrubis* atrodo tik kaip specializuoto pavasarinio *Perkūno* epitetas, nusakantis šią būdingą funkciją.

Pastaba. Gausūs šio teonimo variantai: *Pergrubius, Pergubrius, Pergrubrius* (*Maž. l. tar. enc.*) – lengvai išaiškinami fonetiniais pakitimais, kuriuos sukėlė dviejų priebalsių *r* – *r* susidūrimas vieno skiemens pabaigoje ir kito pradžioje – įvyko disimiliacija.

Priimdami, kad dievaičio vardo reikšmės užtenka jo veiklai apibūdinti, galime žiūrėti į *Pergrubiui* jo šventės metu skiriamą mal-

dą kaip į jo išgarbinimą už apčiuopiamus jo pavasarinės veiklos rezultatus. Ši malda, kurios pirmuosius kreipimosi žodžius Stryjkowskis paduoda lietuviškai:

– O Wespocie, Dewe musu Pergrubios!,

šitaip skamba J. Basanavičiaus vertime:

Tu nemalonią žiemą pravarai, o teikiesi žoles, gėles ant visos žemės priveisti, mes tave dabar prašome, idant mūsų javus pasėtus ir tuos, kuriuos sėsime, teiktumeis gausiai padauginti, kad varpingi būtų, o visus kukalius kad pats sumindžiotum.[3]

Kita šios maldos versija, Lasicijaus perduota sekant Maletijų, tiktai gausesnėmis stilistinėmis priemonėmis, kurios lotyniškai rašančiam pagal epochos reikalavimus išplečiamos vietoje laukiamų konkretybių, mažai skiriasi nuo Stryjkowskio aprašymo:

Tu nuveji žiemą, tu grąžini pavasario smagumą, per tave laukai ir sodai žydi, per tave slėniai ir miškai žaliuoja.

Šiuos du maldos variantus palygindami su liaudies tikėjimų pirmajam *Perkūnui* priskiriamais nuopelnais, randame beveik visišką *Pavasario Perkūno* ir *Pergrubio* funkcijų tapatumą:

– abu jie „nuveja žiemą" ir apšvarina žemę;

– abiejų dėka žolė ima želti, medžiai sprogti ir miškai žaliuoti;

– abu jie skatina javų augimą (jau pasėtų, t.y. žiemkenčių, ir sėsimų, t.y. vasarojaus).

3. *Šventas Jurgis*

„Ricierius" *Jurgis*, vienas iš populiariausių Europos šventųjų, įvedus krikščionybę, prigijo ir Lietuvoje, kur jisai, kaip sintetiška mistinė figūra, užėmė, atrodo, ištisai ar dalinai, net kelių lietuviškųjų dievybių vietą ir funkcijas. Į mūsų studijos rėmus neįeina išsamus jo asmenybės nagrinėjimas; pasitenkinsime tad kol kas tik išryškinę jo bruožus, susijusius su pavasariniu žemės atsinaujinimu.

Čivyru, čivyru, pavasaris,
Jurai, mesk skrandą į pašalį

– taip vieversys, kreipdamasis į *Jurgį*, praneša žiemos pabaigą.[4] Tai perspėjimas, kad jo jau greit laukia pavasario darbai, į kuriuos jis kviečiamas giesmėmis:

Jurja, geras vakaras!
Jurja, paimk raktus.
Jurja, atrakink žemę,
Jurja, išleisk žolelę,
Žolelę šilkinę,
Raselę meduotą... (*TD*, IV, 132, Melagėnai)

arba:

Jurgi, šildai žemį!
Jurgi, palaidz rasų!
Jurgi, palaidz žalį! (LTA, 2374I/258, Adutiškis).

Turint galvoje, kad *rakinti* (ir *rakti*) senovine prasme nereiškia nieko kito, kaip „krapštyti“, „badyti“[5], lengva suprasti, kad iš *Jurgio* laukiama tos pačios paslaugos, kaip ir iš *Pavasarinio Perkūno* ar *Pergrubio*: jo maldaujama perdurti žemę, „sujudinti“ ją, atidaryti ją naujam gyvenimui. Šv. Jurgį liečiąs tekstas, kaip matome, kiek skiriasi nuo kitų tuo, kad jis kone tiesiogiai, lengvai interpretuojamomis metaforomis, įtaigoja antropomorfinį *šv. Jurgio* susijungimą su žeme, ir būtent su *Žemyna Žiedkelėle* (LST, 491 in *Liet. t.*, 913), tuo tarpu *Perkūno* atveju pasitenkinama nekalta aliuzija į *rūtų sėjimą*.[6] Į Jurgį tuo tarpu jau vėl ir tiesiogiai kreipiamasi:

Jurgi, neženytas,
Jurgi, apsiženyk.[7]

Suprantama, kad šios *dieviškos vestuvės*, šis pirmasis, žemę apvaisinąs susijungimas yra nekantriai laukiamas merginų, kaip archetipas, įgalinąs ir įprasminąs jo pamėgdžiojimą:

Šventas Jurgi,
Dievo ricieriau,
Dengi mišką žaliais lapais,
Denk ir mane baltais čepčiais (=nuometais).[8]

Įdomu pažymėti, kad šios giesmės, kurių mitinis turinys aiškus, yra įrašytos tuo pačiu ir į reikšmingą ritualinį kontekstą: jos gieda-

mos, atrodo, išimtinai vienų *merginų*, joms užsilipus ant tvorų, kad „aukščiau girdėtųsi", ir „būtinai ant tvorų, kurios yra *parugėje*". Mergos jas kartoja vakarais, prietemoje, per dvylika dienų, o vyrai tuo tarpu ne tik draudžia jas giedoti, bet dargi siunčia berniokus su botagais mergų mušti ir išvaikyti. Įdomi ir abiejų šalių argumentacija: merginos sakosi prašančios *Jurgio*, „kad atšiltų, kad žolės būtų greičiau", o vyrai, atvirkščiai, tvirtina, kad nuo tokių giesmių tik „atšąla" (J. Balys, *Lietuvių kalendorinės šventės*, 109).

Mitologo, dažnai įvairiose kultūrose sutikusio panašių žemės apvaisinimo ceremonijų, nestebina faktas, kad toks *šv. Jurgio-Pergrubio* kultas pavestas moterims ir būtent – vedyboms tinkančioms merginoms. Jų lipimas giedoti ant tvorų ir ne bet kur, o *parugėse*, tiktai pritvirtina šias apeigas prie kito, per Jurgines praktikuojamo, ritualo, *rugių kėlimo*[9], kurio metu jos „vaikšto *parugėm*, dainuoja – rugius kelia".

Matome tad, kad lietuviškosios *Jurginės* (balandžio 23), kuriose randame suplaktas į krūvą ir romėniškas *Cerealia* (balandžio 19) – žemdirbystės šventę, ir *Parilia* (balandžio 21) – gyvulių dieną, leidžia susidaryti pakankamai ryškų *šv. Jurgio* – pavasario pranašo portretą, kurį reikia griežtai skirti nuo jo, kaip gyvulių globėjo ir vilkų valdovo, vaidmens. Iš kitos pusės, trijų mūsų nagrinėjamų mitinių būtybių – *Perkūno, Pergrubio ir švento Jurgio* – funkcijų tapatumas ir jas vaizduojančių figūratyvinių priemonių panašumas verčia mus žiūrėti į *šv. Jurgį* kaip į *Pergrubio* krikščioniškąjį substitutą, tuo labiau kad jau XVI a. *Pergrubio* šventė nebesekė, atrodo, pirmojo *Perkūno* kaprizingų pasireiškimų, o buvo sutapatinta, kaip minėjome, su Jurginėmis.

Užtat ir kai kurių etnografų – čia turime omenyje pirmoje vietoje J. Balį (*Kalend. šventės*, 110) – teigimas, kad mūsų cituotos giesmės į Jurgį (kurių mitinis turinys, atitinkąs *Perkūno* ir *Pergrubio* funkcijas, yra neabejotinas) esančios pasiskolintos iš slavų, neatrodo pakankamai pagrįstas, jo svarbiausią argumentą, kad tokios giesmės sutinkamos tik siauroje Rytų Lietuvos srityje (Adutiškis, Melagėnai), gudų apsuptoje saloje, sugriauna nauji etnografiniai duomenys: šių giesmių variantai užrašyti Žagarėje ir Baisogaloje, taigi Vidurio ir Šiaurės Lietuvoje, tačiau Archyve jie kažkodėl klasifikuoti kaip

maldos, o ne giesmės. *Rugių kėlimas*, ritualiniu požiūriu gimininga giedojimui ant tvorų parugėse, praplatina šią zoną iki Pietų Dzūkijos (Varėnos raj.). Tokie hibridiniai išsireiškimai, maišantys *šv. Jurgį* su *Perkūnu*, kaip „Ateis šv. Jurgis, iškibirkštins lauką..." (Lioliai, Kelmės raj., *LKŽ*) perkelia mus į Žemaitiją, jau nekalbant apie bendralietuviškas leksikos formas, kaip *Jurgio raktai*, bot. pavasarinė raktažolė (*Primula veris*), ir *Jurgio rasa*, pirmoji rasa pavasarį (*LKŽ*). Visa tai rodo, kad šv. Jurgio, kaip pavasarinio žemės atgaivintojo, reprezentacijos ir jo kultas yra visai Lietuvai bendras reiškinys, o ne koks nors periferiškai lokalizuotas skolinys. Slaviškų įtakų nuolatinis ieškojimas yra, metodologiškai imant, prieštvaninis „įtakų teorijos" palikimas. Iš kitos pusės, kalbėti apie įtakas, kai reikalas eina apie bendrą, į istoriją atsirėmusį Lietuvos ir Gudijos etnokultūrinį arealą, neturi daug prasmės.

Jeigu *Pergrubio* ir *šv. Jurgio* identifikacijos problema nesukelia papildomų abejonių, tai pavasarinio *Perkūno* ir *Pergrubio* santykiai lieka dar neaiškūs: į klausimą, ar *Pergrubis* yra tiktai vienas iš *Perkūno* epitetų, atitinkąs dalines jo funkcijas, ar į jį reikia žiūrėti kaip į autonomišką dievaitį, joks atsakymas savaime nesisiūlo.

II. PERKŪNAS – DANGAUS JĖGŲ TVARKYTOJAS

1. *Pergrubio ir Perkūno funkcijos*

Šiam sutapdinimui, kuris lyg ir savaime peršasi, prieštarauja visų pirma mūsų jau naudotas M. Stryjkowskio pavasario šventės aprašymas. Pagal jį, Viršaitis, atlikęs maldas ir ritualinį alaus nugėrimą *Pergrubio* garbei, kreipiasi į *Perkūną* šiais žodžiais:

> O tu, maloningas dieve Perkūne, teikis mums reikalingu laiku pagelbėti ir malonų lytų duoti, kad žolės lapotų ir kad mums nelaiku vėtra, kruša, žaibai ir griausmas blėdies nedarytų; o tu, galingas dieve, teikis šalin pravaryti piktąjį Pykulį su jo draugais ir pavaldiniais, kad jie mums žalos nedarytų ir mūsų javams (Basan., *R. r.*, 589).

Kaip ir po maldos į *Pergrubį*, Viršaitis ir dabar išgeria kaušą apeiginio alaus.

Perskaičius šį tekstą, visų pirma krinta į akis griežtas dviejų dievaičių – *Pergrubio* ir *Perkūno* – išskyrimas: į juodu ne tik atskirai meldžiamasi, bet ir jų kulto negalima sumaišyti jau vien dėl to, kad abi maldos, sugretintos, seka viena kitą. Šio argumento, tiesa, gal ir neužtektų, turint galvoje, kad, pagal Stryjkowskį, maldos ir aukojimai tęsiasi, skiriami iš viso net šešiolikai dievų, kur tarp lietuviškųjų, atrodo, bus įsimaišę ir prūsiškųjų dievybių (*ibid.*). Tačiau ir vėlgi – šis maldos *Perkūnui* tekstas atrodo rimtas ir patikimas: jame išdėstytos *Perkūno* funkcijos visai aiškios ir griežtai skiriasi nuo *Pergrubio* funkcijų. Nekeldami tad nei jų bendros kilmės, nei sąvokų evoliucijos problemų, galime sakyti, kad turime reikalą su dviem dievais, skirtingais ne tik savo vardais, bet ir savo veiklos sferomis.

Į *Perkūną* šia malda kreipiamasi, prašant trijų dalykų:
– kad jis *reikalingu laiku* pagelbėtų, duodamas lietaus;
– kad sulaikytų *nelaiku* „vėtros, krušos, žaibų ir griausmo" daromą žalą;
– kad nuvytų šalin *Pykulį*, jo draugus ir pavaldinius, darančius žalą žmonėms ir javams.

Matome, kad *Perkūnas*, priešingai negu *Pergrubis*, kurio veikla – žemės atgaivinimas ir apvaisinimas – yra ciklinė, bet vienakartinė, čia įsivaizduojamas kaip *pastovus atmosferos reiškinių reguliuotojas*, galįs *laiku* duoti reikiamo lietaus, bet galįs ir sulaikyti *nelaiku* grasinančius šių reiškinių ekscesus. Tačiau, toliau skaitant tekstą, matyti, kad *Perkūnas* nėra vien tik gamtos reiškinių valdytojas, bet ir *dieviškosios tvarkos palaikytojas*: jo prašoma „sutvarkyti" kitus žmonių bendruomenės gyvenimo dieviškus kenkėjus.

2. *Agrarinis Perkūnas*

Nesustojant kol kas ties šių *Perkūno* funkcijų gilesniu nagrinėjimu, reikia negaištant pastebėti, kad ši nauja perspektyva suaktualina ir įprasmina gerai žinomą Lasicijaus *Perkūnui* skirtą teksto fragmentą, į kurį dažnai žiūrima kaip į humoristinę digresiją.

Percunos jiems (=pagonims) yra griausmo dievas, į kurį, griaudžiant danguje, žemdirbys, nešdamas per savo žemę ant pečių paltį, kreipiasi šitokiais žodžiais:
– Percune deuaite niemuski und mana, dieuvu melsu tavvi palti miessu!

Susilaikyk, – sako, – *Perkūne*, ir mano laukui nuostolių nepadaryk, o aš tau šitą paltį duosiu.
Bet kai liūtis praeina, tą mėsą suvalgo pats (*De Diis*, 19).

Šiame tekste visų pirma klaidina tai, kad lietuviškai pacituoto sakinio prasmė ne tik neatitinka jo lotyniško vertimo, bet ir išvis bendro konteksto: lietuviškame tekste prašoma *Perkūno*, kad jis nemuštų žmogaus – (šio sakinio pirmoji dalis atrodo net kaip garsaus posakio: „Perkūne dievaiti, nemuški žemaičio..." pritaikymas) – taigi kalbama apie *Perkūno* tiesioginius santykius su žmonija, o tuo tarpu lotyniškame jo „vertime" – kad jis nedarytų žalos laukui, t.y. *javams*, jau į jį žiūrima kaip į žemdirbystę globojantį dievą. Išvada peršasi, kad šį tekstą reikia skaityti, išmetant įterptą lietuvišką sakinį, kuris greičiausiai buvo įdėtas tik autoriaus „moksliškam rimtumui" pailiustruoti: tada jau jis pasidaro visai logiškas agrarinio *Perkūno* kulto kondensuotas aprašymas. Maldaujantis žmogus jame pristatytas kaip *agricola*: jis neša kiaulienos gabalą *per fundum*, greičiausiai iki savo nuosavybės ežios, kur jis turbūt ruošiasi dievams skirtą dalį pakasti. Tai, kad jis mėsą suvalgo, yra tik nenusimanančio krikščionio gana naivus pasityčiojimas: aukojimas juk yra valgio dalinimasis su dievais, kurių daliai paprastai priklauso dūmai ir kaulai.[10] Tačiau šiame tekste mus itin domina tiesioginių ryšių tarp *Perkūno*, atmosferinių reiškinių valdovo, ir žemdirbystės atpažinimas.

3. *Perkūno šventės*

„Kad Dievas duotų gražų orą ir gerai javus užaugintų, žmonės eidavo melstis trečiomis Kalėdų, Velykų ir Sekminių dienomis" (Papilė, LTA 1402/361): krikščioniškojo Dievo vardą pakeitus *Perkūnu*, šį žmonių meldimąsi galima sugretinti su Stryjkowskio XVI a. lietuvių pagoniška malda. „Kalėdos trukdavusios keturias dienas. Paskutinė diena – tai *ledų diena*. Per tą visą dieną žmonės melsdavosi, kad Dievas apsaugotų javus nuo ledų" (Vabalninkas, in J. Balys, *Kalend. šv.*, 23).

Tokius maldų ir švenčių nurodymus reikia truputį paaiškinti. Visų pirma pabrėžtina tai, kas charakteringa didžiosioms lietuvių

šventėms: jų visų pirmoji diena yra, jei taip galima pasakyti, maždaug krikščioniška šventė, „tačiau prie tos prisiglaudžia dar ir gražus *pašventys*" (*LKŽ*, Kel 1862, 143), kuris tęsiasi paprastai dar tris dienas, kurios jau yra grynai „pagoniškos". Paskutinė iš jų ir yra *ledų diena*: „Čia pašvenčių dienas šventina, t.y. trečią ir ketvirtą Kalėdų, Velykų, Sekminių" (*LKŽ*). Liudininkų nesutarimas yra dėl to, *ar ledų diena* yra trečioji, ar ketvirtoji, išaiškinama labai paprastai: ledų diena yra trečioji, įskaitant tiktai „pagoniškus" pašvenčius, tačiau ji tampa ketvirtąja, „krikščioniškąją" šventę laikant pirmąja švenčių diena.

Šitoks *ledų dienų* kartojimasis, prisegant jas prie pagrindinių krikščioniškojo kalendoriaus švenčių, yra specifinis reiškinys lietuviškų švenčių organizacijoje, išskyrus gal tik raganų susirinkimus, vykstančius per ekvinokcijas ir solsticijas. Ši *diena* nėra kokia nors lokalizuota, vietinės reikšmės šventė: XIX a. ir XX a. pradžioje jinai išsilaikiusi visoje Lietuvos teritorijoje. Iš čia ir jai priskirtina svarba.

Ledų diena švenčiama gana paprastai. Šventimas – tai tam tikrų sutartinio pobūdžio santykių su tuo būdu pagerbiama dievybe nustatymas, santykių, kurie sutvirtinami tos dievybės duotų prisakymų ar draudimų laikymusi. *Ledų dienos* draudimai: nepajudinti žemės, nesutrenkti jos kokiu nors staigiu judesiu, užtat – nedirbti jokių lauko darbų: nei arti, nei akėti. Tai *Perkūno* reikalaujama pagarba *žemei*, javų auginimo ir brandinimo partnerei. *Ledų dienos* prisakymas: melstis, savo maldavimais įsigyti *Perkūno* prielankumą, jo norą saugoti žmonių naudą nuo negerovių.

Etnografų užrašai, kalbantys apie *ledų dieną*, dažniausiai aiškina ją – tai jau minėjome – kaip pašvenčių trečiąją dieną, prisegtą prie pagrindinių metinių švenčių – Kalėdų, Velykų, Sekminių. Šis pagrindinės šventės atkartojimas, paliekant trijų dienų tarpą, įdomus dar ir tuo, kad jis primena tuo pačiu principu organizuojamas, kaip Dumézilis tai išaiškino, romėnų kalendorines šventes.[11] Kad tai nėra paprastas, uliavoti mėgstančių žmonių savaime pasidaręs didžiųjų švenčių pratęsimas, rodo kad ir „ledų diena", kuri išpuola balandžio 26 d., t.y. trims dienoms praėjus po Jurginių (balandžio 23), ir gali būti laikoma kaip savotiškas Jurginių atkartojimas. Jos metu organizuojamos bendruomenės maldos „veluk

audrų ir ledų" (*LKŽ*), „kad *bangų* (*audrų*) nebūtų (J. Balys, *Kalend. šv.*, 125), bet taip pat „švenčiama", t.y. nejudinama žemė (*ibid.*) ir – kas galutinai patvirtina Morkaus dieną kaip Jurginių „pašvenčius" – tą dieną, kaip ir per Jurgines, draudžiama valgyti mėsą (*ibid.*).

Žemdirbystei galinčių kenkti gamtos jėgų sutramdymas buvo kaimo visuomenei toks svarbus, kad maldos „nuo ledų ir perkūnijos" buvo atliekamos, atrodo, kiekvienos didesnės šventės proga: per Devintines, per Petrines, per Ilges. Suprantama darosi, kodėl toks Mažvydas, cituodamas eilę nekenksmingų – bet, krikščioniškų žvilgsniu, niekuo nepadedančių – antraeilių dievybių, prie jų prideda ir *Perkūną*: jį tokiame kontekste reikia interpretuoti kaip kaimo bendruomenei itin reikalingą ir reikšmingą *agrarinį Perkūną*.

III. KELIOS PASTABOS

Šis kelių *Perkūno* veiklos bruožų išryškinimas toli gražu nepretenduoja į išsamumą, net nebando pateikti daugialypio jo portreto. Rašinio tikslas, aprašant porą būdingų, archajiškų, bet gerai išsilaikiusių jo funkcijų, yra greičiau negatyvus: sukelti abejonių, liečiančių tikrąjį jo veidą, net kovoti prieš visą eilę lietuvių mitologijos studijose įsivyravusių prietarų.

XX a. pradžioje įsigalėjusi mada, kurios dar ir šiandien ne visiems pavyksta atsikratyti, – ieškoti kaip galima didesnio skaičiaus dievybių, surandant joms bet kokia kaina vaisingumo ir derlingumo funkcijas. Toks aiškinimas be didelių sunkumų buvo taikomas ir mūsų *Perkūnui*. Neneigdami iš principo tokios pavasarinio ir pirmutinio *Perkūno* rolės, mes tačiau matėme, kad jo, kaip žemės vaisintojo, kaip šių dieviškų vedybų partnerio, funkcijas atlieka jam gana artimas *Pergrubis* ir vėlesnis, jau sukrikščionintas jo paveldėtojas – *šventas Jurgis*. Taigi vaisingumas nėra pagrindinis *Perkūno* bruožas.

Atvirkščiai, dviejų, vienas kitą sekančių ritualų – skirtų atskirai *Pergrubiui* ir *Perkūnui* – palyginimas išryškina visai skirtingą jo veiklos ypatumą – jo, kaip *dangaus jėgų prižiūrėtojo* ir tramdytojo, vaidmenį. *Perkūnas* – tai orinis dangaus dievas, taip kaip *Andojas* yra vandens, o *Velinas* – požemio dievas: jis apramina audras, pri-

žiūri debesis, leidžia arba stabdo lietų, jo garbei švenčiama ledų diena. Jis – ne vienkartinis žemės vaisintojas, o nuolatinis žemdirbių tautai pavojingų ir geradarių gamtos jėgų – ir jas įkūnijančių dievybių – valdovas. Tokia jo pagrindinė funkcija santykyje su žmonėmis.

Dieviškame pasaulyje jo rolė irgi panaši: jis kovoja su velniukais, vykdo aukštųjų dievų ir likimo sprendimus, saugoja – *Mėnulio* ir *Aušrinės* paleistuvingų santykių atveju – dievų elgesio moralumą ir t.t. Jis – atsakingas, suvereninis dievas, palaikąs dieviškąją ir žemiškąją tvarką, tačiau nei mitologiniai, nei folkloriniai paliudijimai (išskyrus gal Długoszą, kuris jį dėl žaibų lygina su Jupiteriu) neleidžia tvirtinti, kad jis būtų pagrindinis, pirmutinis dievų tarpe: *vyriausiojo dievo* ieškojimas mums atrodo kaip mitologų ir folkloristų, norinčių pagonybėje surasti krikščioniškojo Dievo atitikmenį, išsigalvojimas.

Kitas panašaus svorio tvirtinimas – tai *Perkūno* paskelbimas *karo dievu*. Nagrinėdami *Velino* bylą, matėme, kad tokią karinę funkciją dievų pasaulyje atlieka *Velinas* ir jo kriukis *Kalevelis*. Atvirkščiai, *Perkūnas*, tiesa, kartais pasirodo apsirengęs medžiotojo drabužiais, bet jo karingumo sunku surasti.

Nei karo, nei vyriausias dievas, *Perkūnas* visgi yra seniausiuose dokumentuose paliudytas vienas iš trijų *Dievų Viešpačių* ir lietuviškame Olimpe užima svarbią vietą.

Pastabos ir nuorodos

[1] „Kai pirmą kartą išgirstama perkūnija, žmonės, puolę kniūbsti, galva muša žemę ir apsiverčia". Vysk. M. Karpio ganytojiškas laiškas (1737 m.), in J. Lebedys, *Liet. kl. XVII ir XVIII a.*, p. 200.

[2] Visi šie paliudijimai surinkti in J. Balys, *TD*, III, 209 passim.

[3] M. Stryjkowski, *Kronika*, I, 148, in Basan., *R. r.*, 589; ta pati Stryjkowskio aprašyta šventė smulkiai atpasakota ir komentuota in M. Jučas, *Lietuvos metraščiai*, 149.

[4] J. Elisonas (garsų pamėgdžiojimai), in *T. darb.*, III, 324.

[5] Žr. K. Būga, II, 258: „senovėje *rakinti skrynią, duris* nieko kito nereiškė, kaip tik su tam tikru *raktuvu* „krapštuku", vadinamuoju *raktu*, užsklęsti ir atsklęsti, išrakinėti skląstį".

[6] „Pavasarį, kai pirmą kartą išgirsdavo Perkūną griaudžiant, tai mergos *rūtas sėdavo*". Mrj. *LMD*, I, 299 (I[12]), in *Taut. darb.*, III, 206.

[7] Adutiškio dainos tąsa. Cf. taip pat kreipimąsi į katiną pavasarį: „Vau va-au, pačios ieškau. Jurgi, Jurgi, o tu kurgi?" J. Elisonas (Kuršėnai), in *Taut. d.*, VI, 340.

[8] 1938 m. Žagarė LTR 1503(21), in *Liet. taut.*, V (maldos), 819; kito varianto fragmentas užrašytas 1936 m. Baisogala, LTR 988(94), *ibid.*

[9] *LKŽ: kelti rugius* Prng., *pajurginėti*, pavaikščioti Jurginių dieną. Cf. „mergos, einam rugius kelti!" Prng.; „Moterys eina per Jurgines į parugę, kur valgo, dainuoja, šoka", Mrc.

[10] „Velykų šventintos mėsos kauliukus ir kiaušinių lukštus nuneša ant savo kreisos ir pakasa, tai apsaugoja laukus nuo bangų, t.y. nuo liūčių ir ledų", Liškiava LTA 374/173, in Balys, *Kalend. šv.*, 99. Toks pat paliudijimas iš Jurbarko (LTA 1437/31), kur pakasama avienos mėsos.

[11] *Fêtes Romaines de l'été et de l'automne.*

Šeštas skyrius

SAULĖ – MARTI

1. Saulės gimimas ir atgimimas

Malalos *Kronikoje* užrašyto *Šovio* mito teigimą, kad *Saulę* esą nukalęs ir danguje pakabinęs dievas *Kalevelis*, patvirtina ir iki šiol išlikę folkloriniai duomenys. Pirmutinis, neabejotinai archajiškas dokumentas šioje srityje – tai plačiai žinoma kalėdinė daina:

> Atbėgo elnis, devyniaragis,
> Oi Kalėda, devyniaragis.
> Vai ir atbėgo, vandenin žiūri,
> Vandenin žiūri, ragelius skaito.
> Ant mano galvelės devyni rageliai,
> Devyni rageliai, dešimta šakelė.
> Ant tos šakelės kalveliai kala,
> Kalveliai kala, sliesorėliai lieja.
> Oi jūs, kalveliai, mano broleliai,
> Jūs man nuliekit aukselio kupką.
> Aš palaistysiu žalią rūtelę.
>
> (Merkinė, 1937 m., in J. Balys, *Liet. tautos. skaitymai*, I, 120)

Šis tekstas, daugelio laikomas hermetišku arba vien „poetišku", iš tiesų yra beveik transparentiškas, jei tik jisai skaitomas tam tikroje mitologinėje perspektyvoje. Neabejotina, pavyzdžiui, kad elnias, vien tik dėl savo ragų, kasmet priaugančių vienu „rageliu", turėjo daryti didelį įspūdį senovės lietuviams: jis atrodė jiems kaip Laiko bėgimo, metams pakeičiant metus, simbolinė figūra. Turint

galvoje, kad skaičius *devyni* liaudies galvosenoje nusako gausybę, devyniaragio elnio atbėgimas reiškė ne tik paskutinių metų išsibaigimą, bet ir visą jau praėjusių metų eilę. Užtenka prisiminti mūsų jau nagrinėtą viešpaties *Andojo* asmenybę: į vandenį, praeities ir ateities žinojimo šaltinį, žiūrintis elnias ne tik suskaito savo ragelius, bet mato ant savo galvos ir „dešimtą šakelę" – prasidedančius naujuosius metus.

Ir štai ant tos šakelės *kalveliai kala auksinę taurę* – ne ką kita, o saulės rutulį. Tada *Saulė*, prisistatydama jau merginos pavidalu, kreipiasi į savo brolelius kalvius, prašydama nulieti taurę tam, kad jinai galėtų „palaistyti žalią rūtelę", tuo parodydama savo susirūpinimą visomis marčiomis. Poemos aprašomas įvykis skiriasi nuo *Šovio* mito tik tuo, kad *Kalevelio* atliktas *Saulės* nukalimas yra pirmapradis, archetipinis gestas, tuo tarpu „broliai kalveliai" kasmet atkartoja liturginiu virtusį stereotipą.

Kitoje tos pačios poemos versijoje (*Liet. taut.*, I, 209–210, Eišiškės) *Saulė* prašo kalvelių jai nukalti jau nebe auksinę taurę, o *aukso žiedelį* – tai vis tas pats, į dangų įkeliamas apskritimo formos objektas, lydimas panašių mergautinių konotacijų. Tačiau aukso žiedas duoda didesnių galimybių *Saulės* epifanijai išvystyti jau vien dėl to, kad tai judrus, ritinėjamas daiktas. Štai dar kitu atveju *Saulė* giriasi:

Turiu brolį kalviuką, kalviuką,
Jis nukals man tilčiuką, tilčiuką:
Aš tuo tiltu tekina, tekina,
Aukso žiedą ridina, ridina.
Kur žiedelis nuriedės, nuriedės,
Ten Saulutė nutekės ir nusės.

(Kamajai, 1939 m., in J. Balys, *ibid.*, I, 115)

Nauji variantai, kur aukso žiedas pakeičiamas *vainiku*, kur *Saulė* teka *„pro vario vartelius"*, jau tik nežymiai papildo susidarytą jos vaizdą: jinai drauge pasirodo dviem skirtingais pavidalais – tai ne tik apskritas dangaus šviesulys, bet ir antropomorfinė, moteriška figūra.

Šitoks dvigubo *Saulės* pavidalo supratimas padeda išsiaiškinti ir bent dalinai interpretuoti kitą senovišką, *Kalevelio* ir *Saulės* santykius nušviečiantį mitą, XV a. pradžios keliautojo Jeronimo Prahiškio (1432), grįžusio iš pagoniško krašto, atpasakotą viskuo be-

sidomintiems *quatrocento* humanistams. Jis pasakojo radęs Lietuvoje giminę, kuri

solem colebat et *malleum ferreum* rarae magnitudinis singulari cultu venerabatur (in Mannhardt, 135).

Priešingai negu *Šovio* teksto autorius, jis susidomėjo visų pirma *Saule*, o ne *Kaleveliu*, jo vietoje aprašydamas kaip lietuvių garbinamą objektą tiktai kalvio įrankį – „reto didumo *geležinį kūjį*". Tačiau apklausinėjęs šio kulto dvasininkus, jis papildomai sužinojo, kad

olim pluribus mensibus non fuisse visum solem, quem rex turris. Signa zodiaci deinde opem tulisse soli ingentique malleo perfregisse turrim solemque liberatum hominibus restituisse, dignum itaque veneratu instrumentum esse, quo mortales lucem recepissent (*ibid.*).

Šis visai patikimas liudininkas – jo atskirai duoti gyvačių ir amžinosios ugnies kultų aprašymai tikslūs ir patvirtinami – pateikia labai galingo karaliaus pagrobtos ir įtvirtinto bokšto kalėjime uždarytos *Saulės* – taigi jau ne dangaus rutulio, o žmogiškos būtybės – nuotykius. Kelis mėnesius visai žmonėms nebepasirodžiusi – šį kartą jau dangaus šviesulio forma – *Saulė* buvo pagaliau *zodiako ženklų* (?) išlaisvinta, bokštą sutriuškinant šiuo milžinišku kūju, ir grąžinta žmonėms. Mirtingieji tuo būdu atgavę šviesą, o kūjis tapęs gerbimo vertu įrankiu.*

Teksto patikimumo nesumažina tai, kad keliauninkui nepavyko sužinoti nei karaliaus-grobiko, nei *Saulės* išgelbėtojo tikrinių vardų. Mums jau šiek tiek pažįstant šį mitinį kontekstą, kūjo savininko – *Kalevelio* – vardas pats peršasi. Juo labiau kad šią prielaidą sutvirtina ir kitas, mūsų jau nagrinėtas *Aušrinės* mitas ir būtent – jos pagrobimo istorija (*Apie dievus ir žmones*, 155 sqq): Aušrinę pagrobęs karalaitis ten pasirodo kaip kalvis-auksakalys, mūsų pasiūlytas identifikuoti su *Kaleveliu*. Šių dviejų mitų ir jų herojų santykis atrodo taip:

$$\frac{\textit{Aušrinė}}{\text{Kalevelis grobikas}} \simeq \frac{\textit{Saulė}}{\text{Kalevelis išgelbėtojas}}.$$

* Kūjo, kaip *Kalevelį* charakterizuojančio įrankio, patikimumą patvirtina ir *Budraičių-kalvių* (Lasicius) jam kaip *Kriukiui* skiriamas kultas.

Matome, kad šie trys mūsų atskirai nagrinėti dokumentai: Malalos aliuzijos į *Kalevelio* santykius su *Saule*, Jeronimo Prahiškio sutrauktai atpasakotas *Saulės* mitas ir pagaliau mūsų į krūvą surinkti žodinės mitinės tradicijos elementai, leidžią atstatyti dvigubą *Saulės* figūrą, ne tik vienas kitam neprieštarauja, atvirkščiai – jie vienas kitą papildo. Malalos liudijimas mums garantuoja *Kalevelio* teonimą, tuo tarpu Jeronimo aprašyme randame tiktai jo galios ir veiklos instrumentą – žmonių garbinamą kūjį. *Saulė*, Malalos *Kronikoje* traktuojama tiktai kaip dangaus kūnas, pasirodo Jeronimo tekste ne tik kaip antropomorfinė figūra, bet ir kaip šviesulys – ji apšviečia žmoniją. Abu *Saulės* pavidalai pagaliau sinkretiškai išsaugoti poetinėje liaudies tradicijoje, aprašant jaunos dievaitės, ritinėjančios po dangų aukso žiedą ar vainiką, gimimą ir gyvenimą.

2. *Saulės gyvenimas*

Žiemos speiguose gimusiai *Saulei* lemta išpildyti visą gyvenimo ciklą, pereinant per visus reikšmingus moters gyvenimo etapus.

Jinai išauga, žinoma, kaip gražuolė, bent žmonių vaizduotėje ji taip regima: „...atrado ten paną su auksiniais plaukais – *graži kaip saulė*!" (Basan., *LPY*, II, 88). Auga, bręsta, laukia jaunikio, po sužadėtuvių ji jau galės pasirodyti vainikuota ir kaspinuota (*Apie dievus ir žmones*).

Aušta aušrelė
Į rūtų daržą,
Teka Saulelė
Į vainikėlį.

(A. Juška, *Liet. dainos*, II, 524)

Ateina pagaliau lemtinga diena, teisingiau pasakius – Velykų rytas, žmonės keliasi prieš aušrą, laukdami pasirodant gražiai apsirėdžiusią, išsidabinusią *Saulę*, kuri (pagal J. Balio, *Kalendorinės šventės*, surinktus duomenis):

– „mainosi įvairiomis spalvomis ir plastėja" (visoje Lietuvoje);
– „žalia melsva pasirodo" (Tverečius);
– „tai pasidaro raudona, žalia, mėlyna, balta" (Salakas).

Taigi mūsų *Saulė* – ar ji prisistatytų dangaus rutulio, ar jaunos merginos pavidalu – išsipuošusi, koketiška gražuolė: tai patvirtina ir gausūs kalbiniai stereotipai, kaip

– „apsitaisiusi kaip *Saulės marti*" (I. Simonaitytė);

– „*Saulės viešnė*, kuri darbo bijo, geb tik puoštis" (*LKŽ*: Šv);

– „Ko švaistais po trobą kaip *Saulės pana*?" (*LKŽ*: Šts).

Šis nuostabus, visoje Lietuvoje konstatuotas įvykis būtų nepilnai aprašytas, nepridėjus, kad Velykų rytą ji ne tik išsipuošia, bet kad, taip išsidabinusi, *Saulė šoka* (J. Balys, *ibid.*):

– „Velykų pirmos dienos rytą patekėdama *Saulė* šokinėja: triskart pašokėja aukštyn ir žemyn..." (visoje Lietuvoje);

– „žmonės anksti keldavosi ir eidavo žiūrėti, kaip *Saulė* iš džiaugsmo šoka" (Antalieptė);

– „Per Velykas, kai visi žmonės esti linksmi, tai net ir *Saulė* iš to smagumo šokinėja: kilsu, kilsu" (Pakruojis).

Prisimenant lietuviškų vestuvių papročius, kuriuos turėjome progos panagrinėti kita proga (*Apie dievus ir žmones*), kalbėdami apie bitelių pasišokinėjimus per pagrindines moters gyvenimą atžyminčias šventes, negalima šiame džiaugsmingame *Saulės* apsireiškime nematyti to paties *jaunamartės šokio* ritualinio atkartojimo. Šitokiame kontekste darosi pilnai suprantamas ir šis mitologinės dainos posmas:

Mėnuo *Sauližę* vedė
Pirmam pavasarėly...

Jei toks mūsų siūlomas aiškinimas priimtinas, galima manyti, kad antrasis šokančios *Saulės* pasireiškimas turi vykti jos pirmagimio krikštynų, t.y. jos „stono" pakeitimo, proga. Toks šokis iš tiesų visoje Lietuvoje regimas didelių švenčių, atitinkančių laikotarpį tarp Joninių ir Petrinių (birželio 24–29), rytmetį. Liudininkai ne visados sutinka dėl tikslios jo datos, vieni jų priskirdami šį stebuklingą pasirodymą Joninėms, kiti – Petrinėms. Balio argumentacija šiuo atveju mums atrodo priimtina: jo manymu, negalima pastebėti kokių nors tampresnių ryšių tarp *Saulės* ir Joninių švenčių, o svarbiausia – žmonės mano, jog *Saulė* „apsigręžia" ne per Jonines, o per Petrines (*Liet. tautos. skaitymai*, II, 138).

Šiuos argumentus patvirtina ne tik ypatinga Petrinių švenčių reikšmė: rytdieną po Petrinių rengiami didžiuliai žmonių susirinkimai, vadinami *Žaislai* arba *Velnio Turgeliai*, mums primena *Saulės* priklausomumą *Velino-Kalevelio* dieviškumo sferai, – bet ir kosmografinio fakto – saulės „apsigręžimo“ – atitikimas moters, pagimdžiusios pirmąjį kūdikį, gyvenimo lūžiui. Poetiškai išreikštą *Saulės* „apsigręžimą“ suglaustai apsako kad ir toks mitologinės dainos posmas:

Kalėdų rytą
Rožės sužydo,
Petrinių rytą
Ežerai šalo –

(V. Misevičienė, *Lietuvių dainų katalogas*, I, Švenčionys)

Saulės identifikavimas su *rože* nekelia jokių sunkumų: rožės sužydėjimas Kalėdų rytą atitinka *Saulės* atgimimą. Tuo tarpu „ežerų sušalimas“ vidurvasarį bent mums ilgai atrodė paslaptingas reiškinys:

Kas ten dyvai
Do stebuklai yra,
Kad vasarą
Ežerai užšalo!

„Tekėk, Saulele,
Per žalią girelę,
Nutirpysi
Ežerų ledelį“

(Juška, *Liet. d.*, II, 700)

Aišku, kad rožės sužydėjimas, taip kaip ir *Saulės* atgimimas, dar nereiškia, kad vasara jau čia pat: tai tik inchoatyvinis naujų metų ciklo simbolis. Panašaus simbolizmo – ežerų užšalimo – pagalba pranešama ir apie naujo, dekadentiško metų periodo – pirmųjų žiemos ženklų – pradžią, tuo pat prašant *Saulę* apstabdyti šį smukimo procesą.

Toks *Saulės* „apsigręžimas“ reiškia ir jos mitinės rolės pasikeitimą: mūsų pavasarinė gražuolė nuo Petrinių virsta *Saule-Motule*, kuri sušildo vargstančius piemenėlius, leidžia jiems, greičiau nu-

sėsdama, anksčiau parginti namo bandą, bet kuri, kaip atsakinga šeimininkė, prižiūri ir šeimynos laukų darbus:

> Leidosi *Saulė* atsidzyrėjo (=pasižiūrėjo),
> Ar daug, ar maža dienos darbelio.
> (V. Misevičienė, *Liet. dainų katal.*, I, 89)

Išpildydama metinį savo gyvenimo ciklą, jinai dabar atlieka trečiosios Dumézilio funkcijos pareigas, ir tik po rudens ekvinokcijų prasideda lėtai gęstančios *Saulės* agonija ir pagaliau žmonijos su baime ir viltimi laukiamas jos prisikėlimas.

Septintas skyrius

ŠTAI KĄ RUGELIS KALBĖJO...

JAVAI IR JŲ GLOBĖJAI

I. ĮŽANGINĖS PASTABOS

1. *Darbai ir šventės*

Keista gali atrodyti mūsų užmačia iš naujo atidengti su javų kultūra susijusių papročių bylą: jų aprašymai bus turbūt iki šiol tautosakininkų kuo kruopščiausiai ir išsamiausiai atlikti. Tačiau šie papročiai pagal tradiciją įeina į vasaros *darbų* ciklą, tuo griežtai skirdamiesi nuo žiemos ir pavasario *švenčių*. Užtat, norint atstatyti lietuviškąją mitologiją ir jos ritualus, reikia bandyti nustatyti ištisą kalendorinių švenčių ciklą – tokį, koks jis žinomas, pavyzdžiui, graikų ar romėnų mitologijose – ir su darbais susietuose papročiuose įžiūrėti geriau ar prasčiau išsilaikiusius liturgijos elementus.

Vasaros ar rudens darbų įprasminimas atitinkamomis pastoviomis šventėmis sukelia, tiesą pasakius, žemdirbių tautose visai suprantamų sunkumų: dėl klimatinių sąlygų kaitaliojimosi laukvokio darbai negali būti atliekami kasmet iš anksto nustatytomis datomis; tokie darbai – rugiapjūtė, pavyzdžiui – atliekami dažniausiai *talkos* principu, negali vykti vienu metu, o tik paeiliui. Rugiapjūtės pradžia ir pabaiga atrodo tad kaip tipiškai kilnojamos šventės.

Norint suprasti, kaip gali būti suderinamos šios dvi būtinybės – bendruomenės religinio gyvenimo buvimas ir individualus žemės ūkio darbų pobūdis – reikia visų pirma skirti *šeimos* keliamas šventes ir *bendruomenės* (kaimo, anksčiau – greičiausiai valsčiaus)

šventines sueigas. Rugiapjūtės atveju pirmosios gali būti kilnojamos, o bendruomenės – pastovios.

Antra vertus, visą žemdirbystės procesą – o tuo pačiu ir į jį įrašytą rugių, kaip pagrindinio maisto šaltinio, auginimo vyksmą – reikia laikyti kaip metinį ciklą, tuo pačiu pabrėžiant jo reguliarumus. Turint galvoje dviejų rūšių javų – žiemkenčių ir vasarojaus – auginimą, galima pirmiausiai taip suskirstyti šiuos darbus-šventes:

Darbai-šventės	Pavasaris	Ruduo
Aruodų atidarymas sėklos paruošimas	Gandrinės (kovo 25)	Žolinė (rugpjūčio 15)
Sėja	po Jurginių (balandžio gale)	Šilinė (arba Žolinėlė)

Matome, kad šios šventės simetriškos, kad atstumas tarp sėklos paruošimo ir pačios sėjos tiek pavasarį, tiek ir rudenį maždaug tas pat – apie mėnuo laiko. Šitoks reguliarumas leidžia manyti, kad ir derliaus sudagojimo šventės turėjo būti pastovios.

Tokių švenčių, paliudytų, turime net dvi.

(1) *Rugių šventė*[1], žinoma Mažojoje Lietuvoje, kur jinai vadinama dar ir *Jokūbinėmis* (liepos 25). Ją Didžiojoje Lietuvoje atitinka Šv. Ona (liepos 26), kuri, kaip žinoma, „duoda duonos su smetona". Hipotezę, kad ir Didž. Lietuvos Kunigaikštystėje Šv. Ona buvo laikoma *Rugių švente*, sustiprina *diedų* – duonos dalinimo elgetoms – buvimas per visą savaitę po Šv. Onos.[2]

Pastaba. Tačiau „smetonos" minėjimas ryšyje su Šv. Ona, taip pat ir specialios dovanos kerdžiui („avies šlaunelė") leidžia manyti, kad ši šventė galėjo būti susieta ir su gyvulininkyste.

(2) *Dagotuvės* arba *Dagos šventė* (rugsėjo 29) yra neabejotina rudens šventė. Nors mums ir nedaug žinoma apie tiesiogiai su ja susietus papročius, tačiau jau vien tik datos parinkimas – ji atitinka rudens ekvinokcijas ir atliepia pavasarines *Gandrines* – yra

reikšmingas. Apie datos „reikšmingumą" mes kalbame todėl, kad, kaip tai neretai pasitaiko, mūsų turimi šaltiniai paliudija atskirai, iš vienos pusės, rugiapjūtės pabaigtuvių ritualus, bet nenurodydami jų datos, o iš kitos pusės, pasiūlydami patikimą datą, bet nieko nesakydami apie su ja susietus papročius. Šį klausimą, o kartu ir abiejų švenčių „autentiškumą", bandysime spręsti vėliau.

2. *Šventės ir dievai*

Kita problema, kuri, nežiūrint gausios dokumentacijos, lieka neišspręsta, – tai rugius ir apskritai javus globojančių, juos auginančių dievybių atpažinimas ir nustatymas.

Balys, gerai pažinęs ir apsvarstęs šią bylą, siūlo javų globėju laikyti moteriškosios lyties *Rugių Dvasią*, kuri, kaip kita proga matėme, Mažojoje Lietuvoje yra paliudyta kaip *Rugių Boba*. Žiūrėti į ją kaip į moteriškos giminės būtybę kviečia ir tokie paskutinio pėdo pavadinimai kaip *Bamba* ar *Motinėlė*, taip pat ir posakis „bobą gauti", reiškiantis nupjauti, kitus pralenkiant, paskutinį rugių pėdą.

Tačiau neužmirština ir tai, kad pirmutinis ar paskutinis pėdas (ar sauja) – *Svečias, Keleivis, Gaspadorius* – tai vis vyriškos giminės stabai, neabejotinai atstovaują javų dievybėms, kad *Ievaras* ar *Plonis* (nors pastarasis turi ir moteriškąją žodžio formą *plonė*) – tai vis vyriški „paveikslai", iškilminga procesija lydimi namo per pabaigtuves. Pažymėtina taip pat, kad vienas labai reikšmingas, kiek paslaptingos kilmės „himnas", apdainuojąs juodabarzdžio ožio aukojimą rudenį, mini dvi mitines būtybes – *Javinį* ir *Žvaginį* – kurios dalyvauja šiame aukojime, papjaudamos ožį „dievų garbei". Dėmesio verti taip pat yra prieš kurį laiką paskelbti XVII a. jėzuitų misionierių raportų tekstai, minintys drauge net dvi javus globojančias dievybes: *Dirvolira* ir *Nosolum* (acc), kurių etimologiją reikės bandyti išsiaiškinti, įvedant jas į mūsų nagrinėjamą darbų ir švenčių ciklą.

Taigi, nepaisant paviršutinio įspūdžio, kad rugiapjūtės darbų ir apeigų byla yra gerai pažįstama, net subanalėjusi, atrodo, kad jos peržiūrėjimas negali būti nenaudingas.

II. ŠEIMYNINĖS ŠVENTĖS

1. *Prapjovos ir jų svečias*

Rugiapjūtė visoje Lietuvoje nuo senų laikų pradedama ir baigiama, atrodo, gana pastoviai išsilaikiusiomis apeigomis. Pjūties pradžia, vadinama *prapjovomis, prapjautuvėmis* ar *pradėtuvėmis* (*LKŽ*), gerai aprašyta, ir šie aprašymai nedaug kuo skiriasi nuo XVI a. liudijimų (Maletius ir Lasicius). Ją tad tik sutrauktai pateiksime, kiek sustodami ties religiniais jos aspektais.

Visi sutinka, kad *prapjovų* apeigos laiko atžvilgiu atliekamos atskirai, anksčiau negu kad pradedama pjūtis (pvz., šeštadienį, patį darbą pradedant pirmadienį): šventė čia griežtai atskirta nuo darbymečio. Apeigos prasidėdavo procesija į rugių lauką, kur šeimininkė, atėjusi su duona ir druska, prapjaudavo pirmąjį pėdą (pirmas tris saujas) ir surišusi parsinešdavo namo, pastatydavo jį garbingiausioje vietoje – krikštasuolėje. Šis pirmasis rugių pėdelis buvo vadinamas *Svečias*: Dzūkijoje dar XX a. pradžioje, anytai supjovus ir pastačius šį pėdą, marti uždengdavo jį, kaip brangų svečią, stuomenimis.

Parsinešus namo, reikėjo „svečią čestavoti“, t.y. vaišinti, kraunant ant stalo pyragus, kepant kiaušinienę. Kai kuriose vietose „ant pradėtuvių vienas iš šeimynos su ryšiu šiaudų apriš(davo) ūktverį, (turėjusį už tai) duoti pjovėjams alaus, midaus“ (*LKŽ*: J): taip jį aprišant, šeimininkas simboliškai paverčiamas į pirmąjį pėdą ir tuo būdu tampa lyg ir „rugių valdovu“. Užtat ir nestebėtina, kad *Svečias* turi ir kitą vardą, jis – *Gaspadorius*. Tačiau bendras, nespecifikuojantis šio svečio, kuris kartu yra ir gaspadorius, vardas – tai *Diedas*, žodis, kuris reiškia maždaug „dvasia“, „mitinė, nežmogiška būtybė“, bet drauge ir „elgeta“: nuo pjūties pabaigos visą savaitę, kaip jau minėjome, tęsis *diedai*, duonos elgetoms dalijimo metas.

Pavaišintas *Svečias* išbūna kurį laiką gryčios kampe, iki rugių vežimo į kluoną: jis ten pastatomas šalinėje arba tiesiog kampe, ir ant jo kraunamas pirmasis javų vežimas.

2. *Nuobaigos*

Nuobaigos, kitaip vadinamos dar *pabaigtuvėmis, patalkiu, apjavomis* (*LKŽ*), rengiamos tą pat dieną, baigus pjauti paskutinį rugių barą ir iš paskutinių vaȓpų supynus vainiką, vadinamą *ievaru*. Pagal iki XX a. Dzūkijoje išlikusį paprotį – jo atitikmenų esą galima rasti ir Gudijoje – aplink *paskutinę nenupjautą rugių saują* susėdusios pjovėjos, išravėję ją atitinkantį žemės plotą ir užkasę tenai duonos su druska, *nesupjautus* rugius supindavo į kasą, vadinamą *ievaru*, ir tik tada jau nuskindavo nuo ievaro varpas ir įpindavo jas į pabaigtuvių vainiką (*Maž. liet. t. encikl.*).

Šis archajiškas ritualas yra itin reikšmingas: savo preciziškumu jisai padeda suprasti bendrą visos apeigos prasmę. Iš jo aiškiai matyti, kad *ievaru* vadinamas visų pirma ne pabaigtuvių vainikas, o paskutinė nenupjauta rugių sauja, kurią išauginusi *Žemė* nuravima, pagarbiai apšvarinama (ne plika ranka, o per prijuostę), kuriai aukų forma užkasama duona ir druska. Nenuostabu tad, kad vainikui iškeliaujant namo, šis *pasilikęs* pėdas – kuris iš tiesų nėra vulgarus šiaudų kūlelis, o javų dvasia – vadinamas *Dirvolika*.

Dirvolika[3] (šitaip mes siūlome atstatyti – antrąjį *r skaitant kaip c* – jėzuitų 1605 m. raporte paliudytą, šiek tiek iškreiptą formą *Dirvolira*) yra tokios pat darybos žodis kaip ir *tyčiolika* „motinos tyčia nakčiai lauke paliktas kūdikis" ar *laukneša*, ar *ledspira* „kielė". *Dirvolika*, kurį turbūt galima identifikuoti su kitų šaltinių paliudytu *Dirvonãkiu* (*LKŽ*), jėzuitų pranešime prasmės atžvilgiu aptariamas kaip dievas, kurio prašoma duoti gerą javų derlių. Jo pasilikimas lauke per žiemą yra būdingas, žmonių vaizduotę dirginantis jo bruožas. Oracijos, sakomos jau vainiką parnešus, dažnai atkreipia dėmesį į šią liūdną žiemkenčio *Dirvolikos* dalią: savo brolį palikdamas namie, jis „patsai atgal grįžta ant šalčia, ant varga, ant didelia kentėjima". Iš kitos pusės, tai, kad *Ievaras* paliekamas ant lauko vienišas ir plikas, prieš tai nuraškius visas jo varpas, paaiškina, kodėl jis kartais vadinamas *Nuogaliumi* (*LKŽ*).

3. Ievaras ir jo tiltas

Lieka iki šiol neaiškus pagrindinis šios „rugių dvasios" vardas – *Ievaras*. *LKŽ* duoda visą eilę fonetinių šio žodžio variantų: *ievaras, jevaras, jievaras, jėvaras, jovaras, ovaras, javoras*, visiems jiems priskirdamas bendrą kilmę, laikydamas juos lenk. *jowar* skoliniu. Sunkumų vis dėlto atsiranda, bandant suprasti ryšius tarp atskirų šio žodžio reikšmių. Visai priimtina, kad šis skolinys tiko pavadinti ne tik svetimšalį topolį, bet ir plataną, ir gudobelę. Tačiau jokio ryšio nematyti tarp šių medžių pavadinimų ir kitų to žodžio reikšmių. *Jievarys*, pavyzdžiui, reiškia medžio viršūnėje iš šakų pasidariusį vainiką, ir šio žodžio prasmė galėtų būti artima *ievarui* – pabaigtuvių vainikui. Bet *jovaras* „topolis" neturi nieko bendro nei su rugių, nei su medžio viršūnės vainiku.

Užtat, atsiremdami į mitinę mūsų žodžio reikšmę, ir siūlome visų pirma išskirti istorijos tėkmėje susimaišiusius, bet skirtingus du žodžius: *jovarą* „medį" (lenk. *jawor*) ir *jievarą* „vainiką", į šį antrąjį žodį žiūrėdami ne kaip į skolinį, o kaip į amalgamą lietuviško sudėtinio žodžio

jav + varas,

kurio antrasis elementas – *varas* – sutinkamas, pvz., ir *Aitvare*, reiškia „dinamišką jėgą"[4], o pirmasis elementas atstovauja žodžiui *javas* ir būtent disimiliuotai jo formai *jevas* (sutinkamai kaip variantas *LKŽ*), ypač kad variacijų *ja-/je-* pasitaiko nemaža (cf., pvz., jarubė/jerubė). Šitoks Ievaras ir yra ne kas kita, kaip „javų dvasia"; jis, tiesa, kartais eufemiškai vadinamas ir *Dirvolika*, ir *Nuogaliumi*.

Tik šitaip išsiaiškinus *Ievarą* kaip „javų dvasią", darosi suprantamas ir *Ievaro tilto* įvaizdis, išsaugotas dainos ir adventinio žaidimo forma:

Grįskime mergos
Ievaro ciltų.
Alėliuma, rutela,
Ievaro ciltų.

    Iš ko mes grįsim
    ievaro ciltų?
    Alėliuma,...

Iš beržo šakų,
Amalėlio lapų,
Alėliuma...
(*Taut. darb.*, IV, 122)

Iš dainos teksto aišku, kad tiltas, grindžiamas „beržo šakomis, amalėlio lapais", t.y. beržuose per žiemą žaliomis, išsilaikiusiomis laumės šluotomis, nieko bendro neturi su jovaro medžiu. Senutės informatorės paaiškinimas, kad „tiltas jungiąs pavasarį su žiema: šiuo tiltu iš Užnemunės ateisiąs pavasaris", pilnai patvirtina simbolinę peržiemojančios laumės šluotos prasmę. Lygiai taip pat ir *Ievaras* žiemkentis bei jo globojami rugiai kantriai kenčia šalčius, „išgrįsdami tiltą" į atgimstantį pavasarį.

Iš *Ievaro* varpų nupintas vainikas iškilmingos procesijos, giedančios „rugelio dainas", nešamas namo ir įteikiamas šeimininkui (arba šeimininkams), prieš tai dar jį pristačius atitinkama pamokančia prakalba arba, senoviškai išsireiškiant, „pasekus pasaką": juk ir Ponas Dievas kadaise vaikščiojęs po pasaulį, pasakas sekdamas. Ši pasaka oracija[5], pradedama: „Štai ką *Rugelis* kalbėjo", nusako jo vargus, iškentėtus per žiemą, pristato jį kaip „neilgą svečią", kuris, palikdamas čia savo *brolį*, grįš atgal į laukus, išaiškina, be to, dar ir paties vainiko simbolizmą („Kiek šitam vainike varpelių, tiek pripjovėm kapelių") ir baigiasi prašymu pavaišinti talką: tai, kaip matome, tipiška „užgyrimo" apeiga, garantuojanti ateinančių metų derlių.

Pabrėžtinas atrodo mitiniam galvojimui būdingas *Ievaro sudvigubinimas*, išreikštas šalia jo pasirodančio *brolio* sąvoka: *Ievaras*, kaip matėme, yra *Dirvolika*, jo pareiga likti savo vietoje, tačiau jis kartu yra ir *Keleivis*[6], jis kaip *Svečias* lankosi žmonių namuose, sodinamas krikštasuolėn, vaišinamas, pjūties pradžioje pasirodęs – nešamas į kluoną, o pabaigtuvėse – vainiko forma kabinamas klėtyje virš aruodų: ir vienu, ir kitu atveju šis *Ievaro alter ego* įsivaizduojamas kaip jau surinkto derliaus globėjas. Šis jo buvimas dviejose vietose iš karto darosi išaiškinamas šalia jo įvedant jo *brolį*, tačiau tai, mūsų manymu, nesumažina *Ievaro* vientisumo ir tapatumo. Nekenkia šiai dieviškai figūrai atpažinti nei jo vardų, pavardžių ir epitetų gausumas, atvirkščiai – tai tik patvirtina jo pastovų buvimą kaimo žmogaus sąmonėje.

Toks *prapjovų* ir *nuobaigų* aprašymas, mums atrodo, galutinai išryškina *vyrišką* šios „javų dvasios" lytį. O jo antraeilį, hierarchiniu atžvilgiu – kaip dievuko – *deaster* – statusą patvirtina ir jo pasirodymas *Javinio* vardu drauge su kitu dievuku *Žvaginiu* – ankštinių augalų globėju: svarbiųjų rudens iškilmių metu jiems bus pavesta pjauti ožį, aukojamą didžiųjų dievų garbei.

4. Rugių Boba

Nors vyriškasis „javų dvasios" pobūdis mums ir atrodo neabejotinas, tai vis dėlto dar neleidžia paneigti fakto, kad paskutinis javų pėdas vadinamas ne tik *Diedu*, bet ir *Boba*, kad *Rugių Boba* yra Kuršaičio (1883) paliudyta „deivė, sėjos globėja". Šiuos nepakeičiamus faktus reikia išaiškinti.

Tokius išaiškinimus nėra sunku surasti. Vienas iš jų būtų – regioninė diferenciacija: lengva prileisti, kreipiantis į reikalingas tam tikslui papildomas studijas, kad kai kuriose, ribotose, Lietuvos srityse vietoje *Ievaro* buvo gerbiama moteriškos lyties javų dvasia. Kitas išaiškinimas – mitologinė degradacija: pastebėta silpstančios tautinės religijos tendencija – nežinia, ar jinai savita, ar išsivysčiusi latvių ar slavų įtakoje – vyriškos giminės dievus ir deivilus pakeisti moteriškomis *bobomis* ar *motinomis*. Tai būtų tačiau tiktai lengvo sprendimo ieškojimas. Užtat visų pirma ir reikia patikrinti, ar turimi peržiūrėti duomenys negali pasiūlyti kito, savito, vidujinio išaiškinimo.

Mūsų susidomėjimą visų pirma sužadina paskutinio pėdo ar pradalgio vadinimas *bamba* (*LKŽ*: Vlkj): *bamba* nėra objektas *per se*, o kieno nors bamba. Šitoks įvaizdis (o bambos simbolika visose tautosakose gausi ir ryški) jau verčia mus žiūrėti į *ievarą* – rugių pėdą – kaip į bambą *Žemės*, rugių – savo vaisiaus – gimdytojos ir augintojos. Paskutinio pėdo nupjovimo prilyginimas gimdymo proceso paskutiniam etapui – bambutės nupjovimui – tik patvirtina tą įvaizdį: toks paskutinio pėdo nupjovėjas vadinamas *bambėrėža*.[7]

Kartą priėmus šį *Žemės*-motinos gimdytojos įvaizdį išaiškinimo pagrindu, pamažu susirikiuoja ir kitos „javų dvasios" figūros

bei jų pavadinimai. Iš pirmo žvilgsnio neaiškus šios bambos pavadinimas *motinėle* darosi suprantamas, atsimenant, kad šis žodis reiškia ir „kunigę" arba „gumbą", t.y. vidurių skausmus, o šiuo atveju ir gimdymo skausmus: „Močiute, močiute, gražioji mergele, nusiprausk, apsistok, atsigulk!" – kreipiamasi į šią keistą, po visą pilvą besibaladojančią būtybę.

Motinos gimdytojos įvaizdis natūraliai išsiplečia į bendrąją vaisingumo sritį: iš Lasicijaus žinoma, kad *Žemyna* drauge su *Austėja* yra pagrindinės vaisingumo deivės. Užtat ir „bobą gauti" ir „boba likti" – reiškia ne tik nupjauti, besirungiant, paskutinę pradalgę, bet ir „gauti bobą" tiesiogine prasme: „Jonui šiemet liko boba nusikirsti, jis kitąmet *bus jau vedęs*" (*LKŽ*: Brt). Nenuostabu tad ir tai, kad *Rugių Boba* vartojama kaip pravardžiavimas, moterims *mažą vaiką* kibinant (*LKŽ*: Kps).

Šiame kontekste ir *Rugių Bobos* kaip XIX a. paliudytos deivės prasmė išryškėja: ją Kuršaitis apibūdina kaip „sėjos globėją". Rugiapjūtės metu įsivaizduojama kaip motina-gimdytoja, *Rugių Boba* sėjos metu prižiūri *Žemės* apvaisinimą. Susilpnėjus *Žemės Meldžiamos* kultui[8], *Rugių Boba* atlieka, bent iš dalies, kaip metonimas, jos turėtas funkcijas. Šie du kultai – *Žemynos* ir *Ievaro* – iš tiesų tiktai vienas kitą papildo: mūsų jau minėtose *Ievaro* pagerbimo apeigose moterys su šventa baime ir pagarba nuravi *Ievarą* išauginusį žemės plotelį ir pakasa tenai duonos ir druskos, atlikdamos drauge ir aukojimo ritualą Žemynai. 1827 m. Voigto paliudyta *Javinė* niekuo nesiskiria nuo *Rugių Bobos*.

5. *Plonis*

Pabaigai lieka dar vieno *Ievaro* sinonimo – Donelaičio apdainuoto *Plonio* problema.

LKŽ pavarčius paaiškėja, kad *plonis* (S. Dauk.) arba *plonė* (RBz Moz 12, 39; MŽ 311) pastoviai reiškia „paplotis, raguolis", kuris, pagal Simoną Daukantą, kepamas „ant anglimis". Toks *plonis* neką skiriasi nuo *paliepsnio*, kuris apibūdinamas kaip „krosniai kūrenantis, prieš liepsną keptas paplotis, bandelė (papr. iš duoninės tešlos)", kartu pateikiant ir jo sinonimą – *šventabandis*. Pastarasis

plonio pavadinimas neabejotinai rodo, kad toks paplotis ne tik specialiu būdu – ne krosnyje – kepamas, bet kad jis atlieka ir tam tikras religines funkcijas.

Ir iš tiesų tokios rūšies paplotėlius mes sutinkame mitologiniame kontekste – Lasicijaus rugiapjūtės nuobaigų apeigų aprašyme (*De Diis*, 47). Paaukojus ožį ir atidavus moterims jo mėsą paruošti

parant è farina siliginea *placentas*, quas non imponunt in furnum, sed viri focum circumstantes, hinc illinc per focum iaciunt absque cessatione, quo ad induresçant et coquantur.

daro iš geriausių miltų *paplotėlius*, kuriuos nešauna į pečių, bet kuriuos vyrai, ratu apstoję židinį, ten ir atgal per ugnį nesiliaudami svaido, kol jie sukietėja ir iškepa.

Mūsų nuomone, šios Lasicijaus aprašytos *placentae* – tai neabejotini mūsų *ploniai-šventabandžiai*, jie kiek skiriasi tik kepimo būdu: išnykus atviram židiniui, jie kepami paliepsnyje, „vietoje prieš liepsną, einančią iš krosnies į dūmtraukį" (*LKŽ*), arba tiesiog ant anglių, tačiau jiems visiems bendras bruožas – jie kepami *ne duonkepyje pečiuje, o ant ugnies, liepsnai juos laižant*.

Mums atrodė, kad reikia šio smulkaus, gal kiek ir pedantiško dėstymo, norint suprasti ir tų bandelių „šventumą", ir jų vaidmenį pabaigtuvių apeigose. Tuojau po ožio aukojimo sekąs šis „pasišvaistymas bandelėmis" yra ne kas kita, kaip naujo rugių derliaus aukojimas dievams. Tai patvirtina ir faktas, kad plonių „kepimą" atlieka *vyrai*, o ne moterys, bet taip pat ir bendras aukojimo ritualo supratimas: liepsnos paliečiama šventabandės dalis, iš šio kontakto kylantieji kvapai – tai dievams skirta aukos dalis; ją paaukoję, žmonės jau gali suvalgyti savąją, žmogiškąją dalį.

Pridėkime čia, ekstrapoliuodami senovės graikų aukojimo procedūrą, ir dievybės, kuriai skiriama ši javų auka, vardą – tai *Gabija*, lietuviškoji *Hestija*, kurią graikai aukojimuose visados paskutinę minėdavo: ir Lasicijaus aprašyme, pirmoje ritualo dalyje, ožio aukojimo metu, išvardinus ir pagerbus visus dievus (pradedant *Occopiruum* (acc.), kurį gal būtų galima aiškinti kaip *Aukopirmą* – lietuviškąjį *Janą*?), visai normaliai javų auka galėjo būti skirta namų židinio *Gabijai*.

Šitaip išsiaiškinus, darosi suprantama ir donelaitiškojo *Plonio* reikšmė: šis vainikas, atstovaujantis visoms tų metų derliaus varpoms, natūraliai skiriamas kaip auka dievams ir ceremonijos metu *šventabandžių* forma suvalgomas bendroje dievų ir žmonių puotoje. Taigi *Plonis* „ievaras-vainikas" ir *plonis* „paplotėlis" – vienas ir tas pats dalykas.

III. BENDRUOMENĖS ŠVENTĖS

1. *Ožio aukojimas*

Kaip jau minėjome, Lasicijaus pabaigtuvių apeigų aprašymas iškelia *ožį* kaip centrinę visos ceremonijos figūrą. Šis nelauktas – javų šventę švenčiant – aukos pasirinkimas betgi neabejotinai patvirtintas kitų santakinių šaltinių. Jėzuitų 1605 m. *Kronika*, minėdama du javus globojančius dievus – mūsų jau atpažintą *Dirvoliką* ir dar neaiškų *Nosolum* (acc.), – pabrėžia, kad pastarajam dievui aukojamas ožys.

Prie šių dviejų, beveik vienalaikių, rašytinių šaltinių reikia pridėti, ją tuo būdu autentifikuojant, ir Basanavičiaus paskelbtą nežinomo kunigo B. T. užrašytą giesmelę, kurioje piemenėlis kreipiasi į oželį:

Tu voželi juodbarzdėli,
Augk, augk, augk!
Dievuks mūsų tavęs
Lauk', lauk', lauk'.
Po rugsėjo prieš žiemelę
Vesma tave, juodbarzdėli,
Ant to tai kalnelio,
Vo Ruginis su Žvaginiu
Tave, mūsų voželėli,
Dievų garbei brauks.
(*LP*, I, 132)

Šios savo grynai mitiniu pobūdžiu retos giesmelės autentiškumas papildomai pasitvirtina, palyginant ją su kita pabaigtuvių daina:

Ko negieda,
Ko negieda mūsų talka?
Gal nepiovė,
Gal nepiovė žilo ožio?
(LTR 2381/96, in Z. Slaviūnas, *Sutartinės*, 1959, III, 14)

Šie keturi labai skirtingos kilmės dokumentai, be jokios abejonės, nustato, kad rugiapjūtės nuobaigų iškilmėse aukojamas gyvulys buvo ožys.

2. *Ožys ir Velnias*

Vienokio ar kitokio gyvulio pasirinkimas aukojimui nėra atsitiktinis, jis priklauso nuo dievų, į kuriuos ta auka kreipiamasi, norų: dievai savo ruožtu turi savo mėgstamus, jiems dažnai atstovaujančius gyvulius. Mūsų atveju kiekvienas tautosakos mėgėjas neabejodamas pasakys, kad ožys – tai *Velnio* sutvėrimas, kad *velniai* ir patys dažnai rodosi ožio pavidalu.

Tačiau pasiūlyti *Velnią* kaip pagrindinę pabaigtuvių kulto dievybę nėra jau toks paprastas reikalas. Į manicheizmą linkusios – ypač jos į Lietuvą įvedimo metu – krikščionybės akimis, visi lietuvių dievai, žinoma, buvo demonai, tačiau *Velnias* iš karto sutapo su visokio blogio įsikūnijimu – *Šėtonu*: jo kultas, koks jis bebūtų, galėjo kelti tik pasibaisėjimą, jis turėjo pirmutinis greitai išnykti arba bent labai gerai slėptis. Jis vis dėlto šiaip taip išsilaikyti galėjo gana ilgai, bent iki reformacijos ir kontrreformacijos laikų jau vien dėl to, kad lenkiškoji kunigija ir oficialioji katalikybė nieko bendro neturėjo su lietuvių liaudimi.

Šitokiame tad kontekste ir reikia bandyti įsivaizduoti mūsų kaimo žmonių pasikalbėjimus su tėvais jėzuitais, bandančiais surinkti daugiau žinių apie „demonus“ tam, kad galėtų geriau su jais kovoti: suprantama, kad ir apie savo dievų gerbimo apeigas jie nenoriai šnekėjo, ypač vengdami išduoti tikruosius jų vardus (dievo varde glūdi kone visa jo galia). Tai paaiškina, kodėl dievų vardų vietoje jėzuitų pranešimuose dažnai atsiranda eufeminės jų pravardės, kodėl, pavyzdžiui, vietoj *Ievaro* mes randame *Dirvoliką*, vie-

toj *Vėjo – Beaukurį*, kodėl dievų siųsti naminiai žalčiai pavirsta *Dievais Pagirniais*.

Užtat, manant, kad pabaigtuvių metu aukojamas ožys priskirtinas slaptai išsilaikiusiam *Velnio* kultui, galima bandyti ir lietuviškai interpretuoti dievą *Nosolum* kaip *Nuošalų* (dial. *Nūšalų*), žodį, kuris reiškia ne tik „atokų", bet ir „paslėptą, slaptą". Turint galvoje, kad iki šiol šiam dievui jokios etimologijos nėra buvę pasiūlyta, kad, atvirkščiai – jis Balio buvo įrašytas į „dievų nebuvėlių" sąrašą, mūsų siūlomas jo vardo išaiškinimas, paremtas jį liečiančių apeigų autentifikavimu, atrodo visai pagrįstas.

3. *Dagotuvės*

Nepaisant paliudijimų, aprašančių pabaigtuvių apeigas, sutapimo, šių švenčių data lieka ir toliau neaiški: religinis jų turinys – ožio aukojimas ir bendruomenės puota – gali būti priskiriamas, kaip jau sakėme, dviem skirtingoms dienoms – *Rugių šventei* (VII.25–26) arba *Dagotuvėms* (IX.29). Rašytiniai šaltiniai šiuo klausimu tyli, ir tik vienas XIX a. anonimas aiškiai nustato šios šventės datą:

> *Po rugsėjo prieš žiemelę*
> Tave, mūsų voželėli,
> Dievų garbei brauks.

Rugsėjis čia, žinoma, nereiškia mėnesio pavadinimo, o rudeninės rugių sėjos metą, vadinamą dar *atsėjomis* (*LKŽ*): sėja vyksta „apžergai Šilinę" (Grš), t.y. rugsėjo 8. Šventė, numatyta po Šilinės, bet dar prieš žiemą, gali būti tik *Dagotuvės* arba, kaip Mažojoje Lietuvoje ją vadindavo, *Mikelio šventė* (IX.29), data, kuri atitinka ir Długoszo minimas rudens *sambarves*.

Atrodo tad, kad liepos mėn. gale švenčiama *Rugių* šventė galėjo turėti tik antraeilę, vien su rugiapjūte surištą reikšmę, tuo tarpu *Dagotuvės* jau atžymėjo visokio augalo, viso derliaus sudagojimą. Tai patvirtina ir mūsų anoniminė giesmelė, šios šventės iškilmių oficiantais pakviesdama ne tik *Javinį*, bet ir *Žvaginį*, taigi ankštinius

augalus – neabejotinai *Velnio* globoje esančius žirnius ir pupas – globojančią dievybę.

Gana vėlyva šios šventės data paaiškina ir skirtingą iškilmių lokalizaciją: ankstyva žiema turbūt versdavo žmones šventės ceremonijas atlikti, kaip tai Lasicijaus nurodyta, uždarame kluone, tuo tarpu vėlyvas ruduo leisdavo normaliai organizuoti šventę *nuošaliai*, jau anapus kultūrinės kaimo erdvės, alkakalnyje, paupyje:

Paupalė' yra pilalė
. . . .
Ten Ruginis ir Žvaginis
Vožius Dievui smaug'.

Tą pat patvirtina ir jėzuitų aprašymas:

Kiti Dievui, *Nosolum* (=Nuošaliu) vadinamam, aukoja ožį ir jo kraują išpila į upę,

pakartotinai susiedamas patį aukojimą su upe, su vandens erdve.

4. *Šventės reikšmė*

Mūsų anoniminio teksto preciziškumas – „Po rugsėjo, prieš žiemelę“ – ne tik padeda nustatyti tikslią šventės datą, bet kartu prisideda ir prie pačių apeigų reikšmės išaiškinimo. Ožio aukojimas jau po sėjos, kai grūdas, įsilindęs į žemę, jau ima judėti ir leisti šaknis – o šaknys, pagal plačiai žinomą pasaką, priklauso *Velniui* ir tik javo stiebas – žmogui, – jo aukojimas besiartinant žiemai, kurią javas turės iškentėti – tai jo pašventinimas ir atidavimas globon dievui, kurio žinioje yra visa tai, kas vyksta „po žeme“, ir kurio viešpatystė apgaubia visą žiemos ir patamsių pasaulį. Požemio, šalčio ir tamsybių valdovas – tai ir yra *Velinas*, kurio bijoti neužtenka, kuriam reikia atiduoti garbę, kad įgytum jo palankumą. *Velino* kultas nėra tai – kaip kad krikščionybės įtakoje galima būtų manyti – kokios nors „juodosios mišios“, o normali *dievobaimingumo* išraiška. Užtat ir grįžtant prie rugių auginimo, galima lengvai suprasti, kodėl Lietuvoje, kaip greičiausiai ir kituose šiaurės kraštuose, kur vasarų trumpumas neleidžia greit subręsti javams, jų augi-

mas nepriklauso vien tik nuo pavasario dievo *Pergrubio*, pramušančio gruodą ir leidžiančio jiems iškilti, nei vien nuo javų brandintojos ir gimdytojos *Žemynos*, o kad jis visų pirma reikalingas lemtingos *Velino* globos.

Tačiau *Velino* globos, kaip jinai bebūtų svarbi, javams neužtenka, negalima užmiršti ir *Andojo*, to prūsiškojo *Patrimpo* atitikmens, gyvybės ir mirties Dievo Viešpaties, kurio žinioje yra visos *laimės* – kartu, žinoma, ir *javų laimės* – sritys. *Andojas*, kaip jau jo vardas sako, – vandens dievas: tai paaiškina ir kulto vietos pasirinkimą *paupyje* ir, kaip matėme, ožio kraujo nuliejimą į vandenį, atiduodant tuo būdu vandenų valdovui aukos dieviškąją, efektingąją dalį.

Jeigu, pagal mūsų naudojamą jėzuitų pranešimą ir anoniminės giesmės tekstą, šios šventės metu išryškėja tik dvi dieviškosios asmenybės – *Velinas* ir *Andojas*, – tai šį faktą paaiškina greičiausiai pateiktų informacijų menkumas. Priimant, kad *Dagotuvės*, atitinkančios ekvinokciją, turėjo būti viena iš svarbių kalendorinių švenčių, visai natūraliai galima tikėtis, kad į tokias šventes būtų sukviečiami visi pagrindiniai, o kartais net ir antraeiliai dievai: į aukojimus sukviestų dievų sąrašai (indų, hetitų tekstuose, bet taip pat ir pirmose lietuviškąją religiją minančiose XIII a. slavų kronikose) sudaro paprastai pagrindinius kuriai religijai tyrinėti dokumentus.

Reikia pripažinti, kad mūsų anoniminis tekstas yra reikšmingas kaip tik dėl jame randamų abejojimų, kuriuos klaidinga būtų laikyti prieštaravimais: vienoje vietoje jis kalba apie pilelę, kur Ruginis ir Žvaginis „vožius *Dievui* smaug'", o kitoje vietoje, turėdamas omenyje jau konkrečias ateinančio rudens apeigas, jis gailisi oželio, kurį „*Dievų garbei* brauks". Nors šventė ruošiama specialiai vieno kurio nors dievo pagerbimui, į ją sukviečiami visi pagrindiniai arba pagal šventės intenciją svarbūs dievai.

Šitokiame kontekste mūsų nestebina Lasicijaus aprašymas, kuriame ožio auka skiriama visai eilei sukviestų dievų. Pats dievų sąrašas, kuriame maišomi ir prūsiški, ir lietuviški dievai, gali būti, žinoma, atskirų diskusijų objektas. Šios šventės priskyrimas sūduviams (*sudini*), dar neseniai gyvenusiems nykstančių prūsų genčių kaimynystėje, galėtų, pavyzdžiui, paaiškinti dievų sąraše pastebimą

religinį sinkretizmą. Tačiau tai jau bendra, mūsų nagrinėjamą atvejį toli pralenkianti problema.

Pastabos ir nuorodos

[1] Žr. J. Balys, *Skaitymai*, II, 89–96.
[2] R. Sabaliauskienė, „Piemenėlių vargai", in *Liaudies kūryba*, I, 178.
[3] J. Lebedys, *Liet. kl. XVII–XVIII a.*, p. 206 (Jėzuitų 1605 m. *Kronikos* ištrauka).
[4] Žr. mūsų *Apie dievus ir žmones*, passim.
[5] *Liet. taut.*, IV, 702.
[6] *Lietuvių tautosakos apybraiža*, 131.
[7] J. Balys, *Skaitymai*, II, 92.
[8] „Žiame Meldziama", in Lebedys, *op. cit.*, 212 (1725–1726 m.).

Baimės ieškojimas

BAIMĖS IEŠKOJIMAS[1]

Samprotavimai apie vieną liaudies pasakų grupę

ĮVADINĖS PASTABOS

Šie samprotavimai pateikiami pirminės analizės forma ir gali būti laikomi tik sugestijomis arba hipotezėmis. Jie orientuojami dviem skirtingomis kryptimis:

a) jais siekiama išplėsti mūsų žinias apie naratyvinius modelius;

b) jais norima pateikti šiokių tokių duomenų sunkiai ir subtiliai santykių tarp folkloro ir mitologijos problemai.

Korpusą, kuriuo remiasi šie samprotavimai, sudaro trisdešimt trys lietuvių liaudies pasakos apie Bebaimio Herojaus nuotykius variantai[2]. Ši labai paplitusi tema yra visai Europai būdingų liaudies vaizdinių ir fabulų dalis: tai leidžia mums nepateikti pačios pasakos teksto ir laikyti, kad šie svarstymai apie naratyvinę struktūrą yra reikšmingi bendresniu požiūriu. Tačiau, kiek įžvelgiamas grynai „stebuklinis" arba mitinis pasakos turinys, tiek iš to daromos kai kurios išvados yra riboto pobūdžio ir taikytinos vien lietuvių kultūros kontekstui: jei kartais ir įmanomos ekstrapoliacijos arba sugretinimai su faktais, priklausančiais europietiškajam arealui ar indoeuropiečių mitologijai, tai jie išeina už šios esė rėmų.[3]

1. *Naratyvinė struktūra*

Akivaizdu, kad, norint ištirti nežinomą sritį, reikia remtis tuo, kas žinoma. O tai, ką mes geriausiai žinome liaudies pasakų srityje,

esame gavę iš Proppo, kuris yra išanalizavęs grupę rusų pasakų, tradiciškai vadinamų bendru „stebuklinių pasakų" vardu. Nedidelė grupė pasakų, kurias liečia mūsų samprotavimai, kaip tik yra „stebuklinio" pobūdžio ir turi bendrybių su Proppo nagrinėtomis. Galėtume manyti, kad mūsų pasaka tėra „stebuklinio" žanro pogrupis. Deja, paties stebuklinio pasakų pobūdžio Proppas iš tikrųjų negalėjo aprašyti, nepakankamai pažindamas jų kodą (semantinį universumą, kuriam tos pasakos priklauso), ir čia reikia pridurti, kad vieną Proppo analizės savitumų kaip tik sudaro nepriklausomas nuo turinio formalus pasakos (laikomos atskiru žanru, vienu iš galimų naratyvinės struktūros tipų) apibrėžimas.

Stengdamiesi pasinaudoti Proppo atradimu, esame bandę atskleisti pagrindines semantines kategorijas, kurios formaliai įrėmina naratyvinę struktūrą.[4] Taigi bus naudinga vėl imti kiekvieną pripažintų pagrindinių kategorijų ir pažiūrėti, kaip jos funkcionuoja pasakojime apie Bebaimio Herojaus žygdarbius.

1.1. Herojus ir socialinė tvarka

Pradinė stebuklinės pasakos situacija gali turėti tam tikrą skaičių konstantų:

1. Tvirtinama egzistuojant socialinę tvarką, kuri išreikšta amžiaus grupių skirtumu ir pagrįsta senių autoriteto pripažinimu.
2. Tai situacijai būdingas šios tvarkos griovimas, kurį sukelia jaunosios kartos atstovų (bet ne paties herojaus) neklusnumas ir kaip šio padarinys – kylančios nelaimės, visuomenės priešiškumas.
3. Herojui – individui, kuris tokiu būdu išsiskiria iš visuomenės, – tenka vaidmuo imtis misijos, kurios tikslas – įveikti priešiškumą ir atstatyti pažeistą socialinę tvarką.

Šiuo požiūriu Proppo nagrinėjama pasaka atrodo priklausanti *pasakojimų poklasiui* (apimančiam taip pat mitinius, literatūrinius pasakojimus arba paprasčiausiai istorijas, kurias žmogus pasakoja sau pačiam), kurį galima apibūdinti kaip pasakojimus apie socialinės tvarkos atstatymą.

Palyginti su šiuo poklasiu, Bebaimio Herojaus pasaką apibūdina pakankamai ryškūs skirtumai:

1. Pirmiausia ji teigia socialinę tvarką, pagrįstą plačiai suprantamu autoritetu: klusnumu seniesiems ir šventumo baime.

2. Tačiau šią socialinę tvarką griauna ne jaunoji karta, o herojus, kurio asocialų charakterį labai aiškiai pabrėžia keistas jo elgesys. Gal net teisingiau būtų pasakyti, kad čia nematyti nei socialinės tvarkos griovimo, nei iš to išplaukiančių nemalonių pasekmių. Pažeidimas ir priešiškumas yra ne visuomenės, o individo lygmens: tai, kad jis gyvena nepripažindamas nei pasaulietinio, nei šventojo autoriteto, herojus junta kaip trūkumą, kaip praradimą, jis ir yra impulsas pasakojimo, kuris atsiskleidžia kaip pripažinti verto autoriteto ieškojimas.

3. Herojus, netekęs socialinės funkcijos, mėgina atsikratyti savo susvetimėjimo, vėl atrasti tvarkos, į kurią jis galėtų įsijungti, principą.

Taigi Bebaimis Herojus siekia ne atstatyti socialinę tvarką, bet atrasti pasaulio tvarką.

1.2. Sutarties nebuvimas ir adresanto ieškojimas

Iš šių pradinių duomenų išplaukia svarbi pasakojimo struktūros transformacija, kurią galima numatyti.

Matėme, kad pasakojimas apie socialinės tvarkos *atstatymą* susiklosto į dvi pagrindines semantines ašis:

1. Adresantas (socialinis autoritetas, pavedantis herojui tam tikrą išgelbėjimo užduotį) skiria herojui adresato vaidmenį ir tuo būdu nustato su juo sutarties santykį, duodamas suprasti, kad šios sutarties įvykdymas bus patvirtintas atlygiu (taip pasakojimas gauna bendresnę – mainų – formą).

2. Sutartis sukuria ieškojimų ašį, subjekto noro pasiekti objektą naratyvinę manifestaciją; tuo būdu paaiškinamas pasakojimo korpusas, kuris artikuliuojamas kaip programuota veikla.

Pasakojimas apie *naujos* tvarkos įvedimą pasirodo kitoks:

1. Kad *herojus* išeina ieškoti nuotykių savo noru, ar tai, kad jis išvaromas iš namų be jokios užduoties, rodo adresanto nebuvimą ir atima iš herojaus paprastai būtiną adresato savybę. Taigi *adresanto* vs *adresato* ašis čia nėra manifestuota ir negali pagrįsti

ieškojimo. Tuo būdu herojus tam tikru laipsniu yra ir noro veikti, ir visiškos veikimo laisvės įsikūnijimas.

2. *Subjekto* vs *objekto* ašies pirmumas negali nesukelti aktantų sinkretizmo, kurį pirmas patiria pats pasakotojas. Tuo būdu herojus, nesaistomas sutarties, virsta savo paties adresantu: jis ne tik atsisako atlygio už savo žygdarbius (tokiu būdu nepripažindamas atsitiktinių adresantų), bet pats atlygina tiems, kurie jam nurodo, kur galįs rasti baimę. Vadinas, tai yra subjekto ir adresanto sinkretizmas. Kita vertus, tai, kad ieškojimo objektas yra baimė, reiškia, jog subjektas ieško kažko, kas metonimiškai ar tiesiogiai sukeltų baimę, t.y. to, ką jis gali pripažinti autoritetu. Žodžiu, jo ieškojimas – tai ieškojimas adresanto; taigi čia esama objekto ir adresanto sinkretizmo.

Toliau šitaip samprotaujant galima sakyti, kad noras rasti adresantą implikuoja norą tapti adresatu: vadinas, toks ieškojimas – tai sutarties ieškojimas.

1.3. Išbandymas: pergalė arba pralaimėjimas

Proppas, analizuodamas naratyvinę struktūrą, šalia sutarties išryškino esant kitą fundamentalią naratyvinę sintagmą: išbandymą. Kartą išėjęs ieškoti, herojus realizuoja seriją atlikčių, kurios, tam tikru būdu palaipsniui sunkinamos, turi baigtis pergale, perleidžiamo objekto pasisavinimu. Mūsų nagrinėjamas pasakų pogrupis, be jokios abejonės, turi šią elementarią sintagmatinę struktūrą, priklausančią geidimo ašiai: iš tikrųjų geidimas išorinės elgsenos plotmėje yra herojaus kovingumo ir jo noro nugalėti pamatas. Kad iš tikrųjų būtų herojum, jis privalo geisti nugalėti ir net – kaip būdinga pasakojimų žanrui, kurį nagrinėjame, – būti nugalėtoju.

Tačiau jo ieškojimo objektas yra baimė, o išbandymai, kurių jis siekia, sumanyti tam, kad sukeltų jam baimę. Priešininkas šiuose išbandymuose tegali būti eventualus adresantas (arba jo pasireiškimas, jo hiponiminė manifestacija). Taigi situacija, kuria baigiasi pasakojimas, yra paradoksiška: herojus atsiduria prieš du vienas kitam prieštaraujančius reikalavimus; jis privalo geisti pergalės, tačiau kartą tapęs nugalėtoju, jis nepasiekia savo ieškojimų objekto; kad

įvykdytų savo uždavinį, jis turi būti nugalėtas, tačiau jei jis nugalėtas, tai nustoja buvęs herojum. Du principai vienu metu reguliuoja šį naratyvinį žanrą: a) didvyriškas herojaus charakteris (aktantų struktūros taisyklė), b) būtinumas, kad pasakojimas turėtų pabaigą, t.y. kad išbandymas baigtųsi objekto gavimu (funkcinės struktūros taisyklė); šiuo atveju abu šie principai, regis, šalina vienas kitą.

Iš pirmo žvilgsnio problema atrodo neišsprendžiama, ir net galima paklausti, ar tyrinėjamas pasakojimų žanras tinka tokių kaip šis turinių manifestacijai. Prie to dar grįšime.

Šiaip ar taip, būtina pažymėti pasakotojo, susidūrusio su tokiu prieštaravimu, suglumimą. Kita vertus, turėjome progą matyti[5], žvelgdami iš pasakotojo regėjimo taško, kad pasakojimo generavimas įpareigoja jį atsižvelgti vienu metu į tai, kas suderinama, ir į tai, kas nesuderinama tarp pasakojimo pradžios ir pabaigos, ir kad kur kas sunkiau atsižvelgti į pabaigą nei į pradžią vien dėl to, kad padidėja valdytinų kintamųjų skaičius.

Vadinas, normalu, kad daugumoje mūsų pasakos variantų *pirmenybė teikiama pergalingam herojui, o ne jo galutinei pergalei* (t.y., tiesą sakant, ne jo pralaimėjimui) ir kad naracijos eigoje pasaka pakreipiama taip, kad užmirštamas ir ieškojimo objektas, ir sykiu to ieškojimo galutinis tikslas: *Herojus*, nugalėjęs Velnią (~ šėtoną), atlyginamas už savo laimėjimą ir gauna karaliaus dukterį bei valdžios vairą. Tik šešiuose iš trisdešimt trijų žinomų pasakos variantų prisimenamas tikslas, kurį herojus sau kėlė, ir prie pasakojimo – paviršinės naratyvinės struktūros lygmenyje – prijungiama epiloginė sekvencija, neturinti ryšio su pačiu pasakojimu, bet mėginanti tokiu nekanonišku būdu išlaikyti jo giliąją struktūrą.

Matyti, kad pradinės situacijos inversija, lemianti naratyvinių struktūrų sintagmatinį perkėlimą – sutartis eina po išbandymo, o ne prieš jį – sukelia struktūrinius prieštaravimus ir pagaliau priveda prie formaliai traktuojamo pasakojimo sutrikimo.

1.4. Herojaus erdvė: stebuklingumas ar mitiškumas?

Paskutinis struktūrinis pasakojimo kaip žanro apibrėžimo elementas – erdvinė disjunkcija. Pasakojimas būtinai apima dvi skirtingas

ir atskirtas izotopijas: vietą, kurioje įsikūrusi visuomenė, ir vietą, kurioje herojus realizuoja savo atliktis. Ši herojaus erdvė – kurioje, tarp kitko, telpa beveik visas Proppo nagrinėjamos pasakos „stebuklingumas" – yra uždara ir atribota socialinės deiksės, kuri žymi herojaus sugrįžimą. Socialinio *čia* atžvilgiu tai yra tas *kitur*, leidžiantis herojui atsiskirti ir atlikti verčių transformacijas, kurios paskui, jam grįžus, atsispindi visuomenės aksiologinėje būtyje.

Mūsų nagrinėjamų pasakų pogrupį, priešingai, charakterizuoja herojaus negrįžimas. Išskyrus kelias išimtis, herojaus išvykimas yra galutinis, kad ir koks būtų paskutinis sprendimas, kurį randa pasakotojas, siekdamas baigti pasakojimą. Tatai, beje, koherentiška, nes herojus yra neigėjas tų verčių, kuriomis pagrįsta visuomenė: pasaulietinis autoritetas, kuriam atstovauja tėvas, ir šventasis autoritetas, kurį turi dvasininkas, tėra nuviliantys apsimetėliai. Kita vertus, kad galėtų būti ezoteriniu herojum, jam trūksta noro pakeisti visuomenę.

Matėme, kad pasakojimo nukrypimas naracijos plotmėje, kai herojus nesaistomas nei sutarties, nei įsipareigojimo sugrįžti, tegali pagimdyti antrą pasaką, neturinčią ryšio su pirmąja. Tačiau šis antrasis pasakojimas, šitaip atskirtas, sykiu netenka galutinio tikslo. Herojaus atliktys – nors ir grupuojamos ne viename variante pagal tam tikrus paprastus laipsniškumo principus – dėl šios aplinkybės atrodo tik paskiri epizodai, kuriuos galima sudėlioti į vieną grandinę kaip atsitiktinius herojaus „poelgius" (jo veiksmai – tai puokštė predikatyvinių manifestacijų, iliustruojančių jo nuolatinės būties būdą ir atspindinčių jo „prigimtį"), o anaiptol ne kaip išbandymus, antropomorfiškai išreiškiančius topinių turinių transformacijas. Kitaip tariant, antrasis, herojaus erdvei priklausantis, pasakojimas, atrodo, daugiau teikia medžiagos – jei aprėpiama žinomų variantų visuma – kvalifikacinei, taksonominei, o ne funkcinei ir ideologinei analizei.

Taip pat galima kelti sau klausimą, ar jau konstatuota sintagmatinė inversija nesukelia verčių, suteiktų dviem pasakojimo izotopijoms, lyginamosios transformacijos, ar uždara pasakojimo erdvė nėra tas pats, kas trumpalaikis herojaus buvimas žmonių visuomenėje, kur jo funkcija būtų priminti, neigiant nustatytas ver-

tes, kitos galimos verčių sistemos egzistavimą. „Stebuklingumas“, esantis kitur, tuo būdu įgytų visur esančio mitiškumo reikšmę.

Neinant taip toli, galima suformuluoti tokią hipotezę: mūsų nagrinėjama pasaka turi mitinį, pirminį ar išsklidusį turinį, reiškiamą konvencionaliomis naratyvinėmis struktūromis, kurios jam nėra visiškai pritaikytos. Visuma pasakojimo sekvencijų, priklausančių pasakos (nagrinėjamos apimant įvairius jos variantus) mitinei erdvei, sudaro instrumentarijų, kuris, nors ir nepilnas, iš principo leidžia bent iš dalies atkurti mitologinį kodą.

Šitaip apribodami mūsų samprotavimų sritį vien lietuvių kultūros kontekstu, pamėginsime pažiūrėti, kokius mitinio universumo elementus galima atkasti kalbamojoje pasakoje ir kokios procedūros gali būti taikomos tam reikalui.

2. *Mitinis universumas*

2.1. Mitinė erdvė

Herojaus išvykimas įveda jį į universumą, iš esmės skirtingą nuo to, kurį jis ką tik paliko.

1. Ryškiausią skirtumą sudaro ypatingas žmogiškųjų būtybių suskirstymas pagal kategoriją *gyvenimas* vs *mirtis* ir jo trinaris pobūdis: šalia gyvųjų pasaulio egzistuoja mirusiųjų pasaulis, o tarp jų yra mirusiųjų-gyvųjų – *vėlių* (mirusiųjų dvasios, kurių gyvenimas panašus į gyvųjų ir kurios apdovanotos fizine esamybe) pasaulis. Be *vėlių*, šiame gyvenime dalyvauja *velniai* (kurie iš dalies painiojami su krikščioniškaisiais demonais) ir visų jų valdovas *Velnias*.

2. Antrasis šio universumo bruožas suartina jį su kitais mitiniais universumais: būtybių taksonomija čia tebėra formali ir neprivaloma; kadangi būtybių klasės egzistuoja savaime, atskiros būtybės gali pereiti iš vienos klasės į kitą (šitaip užburti gyvieji pereina į mirusiųjų-gyvųjų klasę, pastarieji į mirusiųjų klasę, ir atvirkščiai). Šios transformacijos priklauso ne nuo būtybių noro, o tik nuo dviejų pasakos protagonistų galios: nuo Velnio (ir pagal įgaliojimus – nuo jo bendrų) ir Bebaimio Herojaus.

Riba, skirianti gyvųjų pasaulį nuo vėlių pasaulio, gali būti nubrėžta laiko (*naktis* vs *diena*) arba erdvės (*aukštai* – šis pasaulis vs *žemai* – požeminis pasaulis) kategorijomis, arba įvairiais tų kategorijų deriniais. Bet kuriuo atveju ši riba tėra santykinė; kai vidury dienos vienas žmogus sutinka kitą žmogų, jis nežino, su kuo turi reikalą: su gyvuoju, su vėle ar su velniu. Vienintelis kriterijus, kuris atrodo svarbus atskirti gyvąjį, yra baimė, kurią šiam sukelia negyvieji. Šiuo požiūriu herojus, kuris nieko nebijo, nepriklauso gyvųjų klasei. Dar daugiau: jis yra tas, kuris ryžtingai ir bet kuriomis aplinkybėmis neigia egzistuojant ribą tarp šių dviejų pasaulių; jis elgiasi vienodai su visais: jo nestebina nei nepaprasta išvaizda, nei nenormalūs veiksmai; o žodžiai, kuriais jis kreipiasi, visada pažymėti tyčiniu normalumu. Taigi herojus dalyvauja dvejopame gyvenime; gyvenimo ir mirties disjunkcija jam nesvarbi.

Tokia gyvenimo ir mirties samprata atitinka lietuvių tikėjimus, dar gyvavusius XIX amžiuje: vėlių dalyvavimas kasdieniame gyvenime buvo savaime suprantamas dalykas; tas anapusinis pasaulis buvo pažįstamas *aiškiaregių* klasei (kuriai priklausė, pavyzdžiui, gimusieji tarp Didžiojo ketvirtadienio ir Velykų sekmadienio, tačiau į kurią patekti galima tik nustatytu būdu). Taigi liaudies pasakos stebukliškumas visiškai susilieja su realiu mitiškumu; pasakos naujovė yra net ne tai, kad herojus gali prasiskverbti į šį mitinį universumą, bet tai, kad jis turi didžiules galias be jokio išankstinio kvalifikavimo. Mums atrodo, kad šis faktas yra argumentas, paremiantis pasiūlytą hipotezę (žr. 1.4).

2.2. Apie tinkamą naratyvinių struktūrų panaudojimą

Erdvė, kurioje manevruoja herojus, atrodo kaip iš esmės ikikrikščioniškasis universumas, kur nėra nei dualistinės gyvenimo ir mirties opozicijos, nei ontologinių klasifikacijų pastovumo; galima pabandyti pažiūrėti, ar herojaus ir jo priešininkų elgesys leidžia geriau pažinti tą universumą.

Šiai preliminarinei analizei priimtina yra tokia procedūra:

1) tyrinėti tik pačias naratyvines sekvencijas nepriklausomai nuo jų vietos kiekvienoje duotoje pasakoje ir nuo funkcinės reikš-

mės, kurią jos dėl to įgyja, ir sujungti galimas palyginti sekvencijas, išbarstytas skirtinguose variantuose, kad iš jų būtų sudaryta (taip, kaip lingvistikoje analizuojamos grandinės) vienintelė ilgiausia ir kiek įmanoma pilnesnė sekvencija;

2) tik iš dalies panaudoti pasakojimo sekvencinę sandarą kodui, o ne komunikatui paaiškinti.

Jau paviršutinis žvilgsnis į būdingus pasakų variantų sugrupavimus leidžia atpažinti du sekvencinės sandaros tipus: a) dvinarę struktūrą: herojus pradžioje susitinka su vėlėmis ir tik po to turi akis į akį susidurti su velniais; b) trinarę struktūrą, kuri manifestuojama gerai pažįstama triplikacijos forma, – herojus turi, pavyzdžiui, praleisti tris naktis paeiliui vienoje vietoje ir patirti keletą vis sunkesnių išbandymų.

Pirmuoju atveju pasakojimo *crescendo* gali būti taksonomiškai aiškinamas kaip hierarchinio santykio tarp vėlių ir velnių manifestacija, leidžianti tuo būdu atskirti šio universumo valdovų klasę; antruoju atveju triplikacijos procedūra – su būdinga jai paradigmatine visumos ir sintagmatine baigtumo reikšme – aiškiai rodo, kad paskutinis išbandymas viršys ankstesnius ir atneš lemiamą sprendimą.

Taigi pasakojime su triplikacijomis, net jei ankstesnių naktų išbandymai yra skirtingai sudėlioti iš varianto į variantą, trečioji naktis skiriama herojaus ir Velnio susidūrimui. Šito mums pakanka manyti, kad Bebaimis Herojus hierarchiškai statomas toje pačioje galios plotmėje kaip ir Velnias, iki tol neginčijamas universumo, kuriame reiškiasi abu protagonistai, valdovas.

Iš čia išplaukia viena tolesnei analizei naudinga išvada: užuot ieškojus tarp skirtingų sekvencijų tokių, kurios reprezentuoja archajinę būseną, ir tokių, kurios yra šios pasakos modernios versijos, – toks uždavinys gali pasirodyti esąs būtinas, bet jis įveda istoriškumo kriterijus, o su jais ir sunkumus, kurie dažnai atgrasina tyrinėtojus, – pakanka pasirinkti tas pasakas, kurių kulminacija yra herojaus kova su Velniu, paskui pabandyti papildyti – taikant procedūrą, nurodytą šio skyriaus pradžioje, – įvairias šios grupės sekvencijas mūsų nagrinėjamos pasakos variantais.

2.3. Du menų meistrai

Epizodas (kurio penki variantai labai panašūs vienas į kitą), apsakantis Herojaus susitikimą su Velniu, stebina savo nelauktu ir beveik keistu pobūdžiu. Trumpai jį išdėstysime.

1. Velnio epifanija priešinama įprastiniam krikščionybės įtaigojamam pandemoniumui: Velnias yra aukšto ūgio senis, kartais milžinas, su ilga žila barzda, siekiančia kelius.

2. Išbandymas, dėl kurio iš anksto susitariama, vyksta požemio kalvėje, o ne kokioje užburtoje vietoje, kur laukiama herojaus: taigi konfrontacija reikalauja tam tikros erdvinės disjunkcijos.

3. Sutartis, kurią sudaro protagonistai, numato, kad herojaus pralaimėjimo atveju Velnias jam išduos baimės paslaptį, tačiau už tai šis turėsiąs sumokėti savo mirtimi. Herojus priima sutartį, ir tai nė kiek neatsiliepia jo norui nugalėti: Velnias, be kita ko, pripažįsta, kad baimės pažinimas, sankcionuojamas mirtimi, nepriklauso jo valdomam pasauliui.

4. Susidūrimas bus jėgos išbandymas, tačiau sutartinai atsisakoma kovoti plikomis rankomis, konfrontacija vyksta tarpininkaujant įrankiams: kirviui (arba kūjui) ir priekalui. Tad herojus daugelyje variantų pristatomas kaip kalvis; pasirinkta kovos forma ne tik sulygina abu kovotojus, bet ir rodo, kad jie priklauso tai pačiai veiklos ir galios sferai.

5. Herojus išbandymą baigia nugalėtoju ne dėl to, kad jis įvaro priekalą giliau į žemę, bet dėl to, kad senio barzda patenka į priekale padarytą įskilimą. Taigi pergalę čia lemia ne fizinės jėgos pranašumas, ne koks magiškas veiksmas, o tik herojaus gudrumas.

Susidaro įspūdis, jog susidūrime dalyvauja du kalviai meistrai, kurių galios manifestacijos yra palyginamos ir kurie kėsinasi vienas į kito veiklos sritį.

2.4. Kultūrinis herojus

Turint galvoje šį susidūrimą ir reikia nagrinėti ankstesnių naktų įvykius. Herojaus atliktys tada atrodo daugiau jau kaip tam tikro *mokėjimo veikti* demonstravimas, o ne kaip išbandymas kovomis.

Be to, jų skaičius ir išsidėstymas įvairuoja iš varianto į variantą, ir todėl išeities tašku laikysime tuos pagalbininkus, kuriuos herojus pasirenka praleisti trims naktims užburtuose rūmuose. Šie trys pagalbininkai:

1) ugnis,

2) varstotas,

3) tekėlas

atitinka tris herojaus atliktis; tad abi triplikacijos – trys naktys, kurias reikia praleisti užburtoje vietoje, trys išbandymai, kuriuos reikia ištverti, – nepriklauso viena nuo kitos ir palieka kovos su Velniu epizodą už šių parengiamųjų atlikčių struktūros.

Pagalbininkų funkcija pasakojimo aktantų sąrangoje – būti hiponiminėmis herojaus giliosios prigimties savybių išraiškomis, manifestacijomis objektų ar būtybių pavidalu; taigi šie trys pagalbininkai, sykiu paimti, pasirodo kaip menų ir amatų meistro įrankiai, kaip galios, būdingos kultūros pasaulio herojui, pratęsimas per tarpininkus.

Išbandymai, kuriuose tie pagalbininkai dalyvauja, tik patvirtina šį pirmą įspūdį. Dėl vietos stokos išsamiau jų neaptarsime: išskirsime tik tuos elementus, kurie mums atrodo itin reikšmingi.

1. Varstotą herojus panaudoja kaip spąstus sugauti (kad *užmuštų* ir įmestų į balą) dviem juodoms katėms (aiškiai Velnio bendrininkėms), sugnybdamas jų kojas, kad galėtų apkirpti nagus: herojus priima jų pasiūlymą lošti kortomis, bet pradžioje įtikina jas, kad patogiau bus pašalinus nagus.

2. Tekėlas reikalingas nugludinti mirusiųjų kaukolėms, kurias kitą naktį keisti lankytojai panaudoja žaisdami kamuoliais, o blauzdikaulius – kaip užstatą. Ir čia herojus, prieš pradėdamas žaidimą, paverčia kultūriniais objektais kaukoles, kurių reikšmė gali pasirodyti neaiški, jei jų neatpažintumėme kitose sekvencijose (mitinėje kūno morfologijoje galva yra deiksė, nusakanti vėlės gyvybingumo pradą: kad ši „atgautų ramybę", reikia nukirsti jai galvą ir karste padėti tarp kojų, kitaip ji naktimis staugdama ridinėsis kapinėse). Nors kontekstas nėra visiškai aiškus, galima spėti, kad velnių paveiktas herojus tuo būdu pašalina vėlėms galvas ir grąžina joms rimtį.

3. Ugnis, atrodo, atlieka pagrindinį vaidmenį: su ja susijęs numirėlio prisikėlimo epizodas ir yra detaliausias; skyrium jis pasikartoja daugelyje variantų. Tai židinio ugnis; ji reikalinga nakties valgiui pagaminti. Verdant mėsą, iš kamino išsiverčia – vienu kartu ir/arba paeiliui – dalimis sukapotas numirėlis; nors herojus ir leidžia numirėliui nukristi, bet neduoda jam įkristi į puodą, taip išreikšdamas *virtos mėsos* (kurią gaminasi herojus ir kurią valgo gyvieji) ir *žalios mėsos* (žmogaus mėsos – bet ne kaulų, kuri yra velnių maistas) disjunkciją. Antra vertus, ugnis kaip šiluma dalyvauja prisikėlimo operacijos pirmoje fazėje; iš tikrųjų herojus, sudėliojęs numirėlį, pastato jį ant kojų, kad sušildytų prie ugnies (bet prisikėlimą pagaliau lemia herojaus, kuris atsigula šalia numirėlio lovoje arba karste, kūno šiluma).

Tad pagalbininkai yra esminės herojaus prigimties savybės: ugnis yra gyvybės pradas, suintymintas kaip gaivinanti kūno šiluma, bet kartu ir natūros pavertimo kultūra priemonė; įrankiai yra herojaus techniškojo genijaus ir sumanumo išraiška, patraukianti net nežmoniškąsias būtybes ir sužmoginanti pasaulį. Šitaip patikslinama herojaus prigimtis ir sritis, kurioje reiškiasi jo galia.

2.5. Gyvenimo ir mirties valdovas

Priemonių, kuriomis disponuoja herojus, akcentavimas privertė mus atidėti jo atliktims priskirtinos prasmės tyrimą. Tos atliktys mums atrodo kaip mokėjimo veikti (*savoir-faire)* demonstravimas. Nes, viena, atliktis nėra vienalaikė su lošimu kortomis arba žaidimu kamuoliais – kurie tada ir būtų tariamieji išbandymai – ji eina prieš susidūrimą. Antra, prisikėlimas nėra sielos, pakliuvusios į velnio nagus, išvadavimas krikščioniškąja prasme: prisikėlusis pyksta ant herojaus ir pradeda grumtis su juo. Herojaus atliktys yra atsitiktiniai veiksmai, jo galios manifestacijos.

Visų trijų išbandymų ir baigiamosios dalies išdėstymas vienoje ašyje rodo herojų esant gyvenimo ir mirties valdovu. Tai ir yra semantinė ašis, kurioje būtybės suskirstytos klasėmis pagal jų egzistavimo būdą, o herojus yra metasubjektas, darantis transformacijas ir verčiantis tas būtybes pereiti iš vienos klasės į kitą. Pirmoji

transformacija – tai Velnio pagalbininkų pasiuntimas į absoliučią mirtį (laikomą neigiamu ašies poliumi), o Velnio nugalėjimas išvaduoja iš burtų ir pagaliau paverčia gyvaisiais (gyvenimas yra teigiamam ašies poliuje) būtybes, kurios buvo vėlių – mirusiųjų-gyvųjų – būklėje. Kitos dvi transformacijos susijusios su ribos tarp dviejų mirties tipų peržengimu dvejopa prasme: herojus suteikia mirtį-ramybę vėlių galvoms, paversdamas mirusius-gyvuosius mirusiais; jis prikelia numirėlį, gulintį karste arba sukapotą dalimis, paversdamas jį vėle. (Šio nepasitenkinimas ir kova už teisę atsisėsti ant suolo prie ugnies – vienas iš įprastinių lietuviškų romios mirties įvaizdžių – rodo jo prigimtį ir tai, kad jis suteikia pirmenybę tikrai mirčiai.)

Dvi transformacijos į gyvenimą, kitos dvi į mirtį – kurių viena yra atitikusi suinteresuotos būtybės norus, kita priešinga jos valiai – sudaro įtikinamą ansamblį.

2.6. Herojus ar Dievas?

Čia mes ypač pabrėžėme herojaus poelgius, laikydami juos ženklais, atskleidžiančiais jo prigimtį, ir stengėmės labiau pažinti šį bevardį nugalėtoją, kurio vienintelis herbas yra jo veiksmai, todėl, kad jo priešininkas Velnias, magijos meistras, mums kur kas geriau pažįstamas. Galutinis jų susidūrimas dar ryškesnis: būdami beveik lygios jėgos, būtybių hierarchijoje jie užima panašią vietą. Tai du senjorai, apdovanoti aukščiausia – gyvenimo ir mirties – valdžia: tokia, kuri net šiandien mūsų respublikos prezidentams yra akivaizdus suvereniteto simbolis. Ši valdžia pasireiškia mokėjimu naudotis palyginamu, bet skirtingu meistriškumu: sumanumas priešinasi magijai. Kiekvienas turi savo sritį vykdyti savo valdžiai:

vienas valdo priešmirtinį gyvenimą ir saulės pasaulį,

antrasis – pomirtinį gyvenimą, naktinį ir požeminį pasaulį; tačiau abu kėsinasi į vienas kito valdas, ir taip tęsiama kova, kurią nutraukti nėra pagrindo.

Kas kitas turėtų pasakyti, ar šitaip atskleisti mitinio kodo elementai leidžia žengti dar vieną žingsnį ir šiam *Velnio* priešui duoti mitologinį *Perkūno* vardą, herojaus, kuris, pagal kitus šaltinius, taip

pat tęsia amžiną kovą su *Velniu*. Jei ši hipotezė turi kokios vertės, tai mūsų tyrimo duomenys galėtų papildyti *Velnio* ir *Varūnos* palyginimų bylą.[6]

3. *Epilogas*

3.1. Atlygis pirma sutarties

Daugelyje pasakos variantų užmirštama pradinė situacija, ir pasakojimas baigiamas herojaus pergale: jis tampa karalystės valdytoju ir karaliaus žentu. Tačiau yra šeši variantai, kuriuose išsaugojamas galutinis pasakos tikslas ir herojui leidžiama surasti baimę pridėtinėje sekvencijoje, nors ji ir neturi akivaizdaus naratyvinio ryšio su pasakojimo korpusu.

Šio epilogo atžvilgiu galimi du požiūriai: jį galima laikyti humoristine racionalizacija arba pasakojimo antrosios užsklandos nuotrupa, užsklandos, kuri – jei galėtų būti atkurta – galbūt duotų mums mitinio elgesio raktą. Mūsų turimų duomenų menkumas, nepakankamas mitinio kodo elementų pažinimas daro tokį atkūrimą labai rizikingą. Vis dėlto bendriausiais bruožais pamėginsime jį nusakyti, nes, praleidę šį epizodą, rizikuotume suklaidinti skaitytojus, kuriems lietuviški šaltiniai yra neprieinami; kita vertus, mėginimo rekonstruoti užmojis yra svarbus: reikalas liečia klausimą, galima ar negalima, remiantis vien struktūriniais duomenimis, numatyti sąlyčių tašką, kuriame būtų lietuviškojo panteono trečioji dievybė (buvo skelbiama, kad šis panteonas privaląs turėti trinarę struktūrą, nors toks teigimas paprastai laikomas romantikų išmone).

Tačiau humoristinis epizodas, kuriame herojus išgąsdinamas išpilant ant jo kibirą šalto vandens, kai jis miega, įgyja naują reikšmę, kai, užuot skyrium jį nagrinėjus, įjungiamas į mitinio pasakojimo korpusą. Iš tikrųjų nuo tol valdytojo teisė, kurią herojus gauna kaip atlygį už Velnio nugalėjimą, nepasireiškia žmonių visuomenėje, bet daugiau, matyt, išreiškia jo kaip saulės pasaulio valdovo galią.

Sutartis, sutvirtinta vedybomis, neturi vieno jos sudarytojų – Adresanto; be to, herojus vis dar šaukiasi baimės, ir šis šaukima-

sis, pateiktas kaip manija, priverčia jo žmoną veikti. Karaliaus duktė, žinoma, yra objektas, kurio perdavimas patvirtina sutartį; tačiau sykiu ji yra herojaus geidimo objektas, t.y. metoniminis adresanto, taigi Baimės valdovo, atstovas. Taigi herojus privalo pripažinti mitinio karaliaus, kurio duktė ji yra, autoritetą, kad įteisintų savo viešpatavimą gyviesiems ir užbaigtų sutartį (pastaroji pasireiškia normalia atvirkštine forma, kur atlygis eina pirma sutikimo).

3.2. Kas sukelia herojui baimę?

Iki šiol nepanaudojome nė vieno kodo elemento ir tenkinomės pasakojimo struktūrinių duomenų ekstrapoliavimu, remdamiesi hipoteze, kad aptariamasis epizodas yra vieno ir vieningo pasakojimo dalis. Dabar panaudokime dar šį tą, ką galime sužinoti.

Karaliaus duktė veikia, patariama elgetos, vienos tų klajojančių būtybių, iš kurių tarpo dažniausiai parenkami *aiškiaregiai*. Matyt, galėjimas žvilgsniu prasiskverbti į ano pasaulio paslaptis priklauso žinojimo kategorijai. Tad iš hiponiminės substitucijos (elgeta yra pagalbininkė karaliaus dukters, o ši – adresanto manifestacija) galima spręsti adresantą-karalių esant trūkstamu trinarės struktūros nariu, jis atstovauja *Žinojimui* šalia *Norėjimo* (kurį įkūnija veikiantis herojus) ir *Galios* (kuri yra magiškos prigimties ir kaip tokia laikytina Velnio galimybe).

Išbandymas, kurį turi patirti herojus, jį užklumpa *miegantį*, t.y. nesugebantį veikti (tai, kas iš prigimties būdinga herojui) ir *gulintį;* šie du terminai, kartu paimti, nustato būseną, kuri gyvųjų pasaulyje atitinka tokią, kurią mes jau atpažįstame mirtyje, – poilsį. Jei yra universumo pasidalijimas, jei herojus yra *gyvųjų* pasaulio valdovas, o Velnias – vėlių, *mirusiųjų-gyvųjų*, adresantui – kurio mes ieškome kartu su herojum – lieka *mirusiųjų* pasaulis, kuris taip pat privalo turėti savo valdovą. Velnias pasireiškia gyvųjų pasaulyje kaip naktinis ir triukšmingas padaras, o adresanto veikimo sritis yra miego valdos; o juk žinoma, kad miegą užpildo sapnai – būsena, kuri lietuvių tikėjimuose dažnai laikoma ekvivalentiška aiškiaregystei – per juos ir galima pasiekti žinojimo trupinius.

Metoniminis adresanto dalyvavimas išbandyme manifestuojamas šalto vandens, kuriame, elgetos patarimu, knibžda žuvytės arba buožgalviai. Jei šį knibždėjimą nesunku paaiškinti kaip gyvybės pradą, sugyvenantį su šaltu vandeniu, tai mirtis taip pat yra egzistavimo forma (o buožgalviai bus tam, kad parodytų visas galimas metamorfozes); mirties šaltis priešinasi gyvenimo šilumai. Kadangi žemė ir požeminis pasaulis jau priskirti Velniui, o herojus, – tiek, kiek jį galima prilyginti Perkūnui, dangiškajai dievybei, *Jupiter Tonans* [Jupiterio Griausmininko. – *Vert.*], kategorijai, – yra ugnies valdovas, tai adresantui lieka viena dar nepriskirta sritis: vanduo.

Štai pažinta baimė, patirtas šventas siaubas priešais mirties valdovą, atpažintas adresantas ir priimta sutartis, įteisinanti herojaus viešpatavimą gyvųjų pasaulyje. Tad dieviškosios galios sąranga remtųsi trejetainiu funkciniu padalijimu, atliepiančiu žmogaus egzistencijos skirstymą į tris skirtingas formas protavimo taksonomijoje, reguliuojančioje judrų ir besikeičiantį gyvenimą. Tad bebaimio herojaus pasaka būtų pasakojimas apie šventosios tvarkos, kartu dieviškosios ir žmogiškosios, įvedimą.

Mes ir patys nežinome, kaip vertinti šias hipotezes. Vienos tokios pasakos sekėjas – arba perrašinėtojas – šaunus XIX amžiaus tipo prūsų racionalistas baigia pasakojimą, pabrėždamas, kad, nelaimė, yra daug kvailių, kuriems šaltas vanduo kelia baimę. Ar ta baimė įgimta, ar įteigta kultūros?

[1] Šis tekstas parašytas reiškiant pagarbą Claude'ui Lévi-Straussui.

[2] Penki šios pasakos variantai randami J. Basanavičiaus veikale *Iš gyvenimo vėlių bei velnių* (Chicago, 1903). Už kitus variantus esame dėkingi Lietuvos mokslų akademijos Lietuvių kalbos ir literatūros institutui, kurio archyvuose saugomi dar dvidešimt septyni rankraštiniai pasakos variantai. Paskutinįjį variantą lenkų kalba yra paskelbęs Davainis-Silvestraitis (M. Dowojna-Sylwestrowicz, *Podania Żmujdzkie*, t. 2, p. 419).

[3] Prisipažįstame, kad esame nesusipažinę su svarbiu Ivanovo ir Toporovo darbu iš baltarusių mitologijos, kuri labai artima lietuvių mitologijai.

[4] Žr. mūsų *Struktūrinę semantiką* (*Sémantique structurale*, Paris: Larousse, 1966) ir ypač paskutinius tris skyrius, kuriuose aptariamos naratyvinės struktūros.

[5] Žr. straipsnį „Pasakojimo aktantų struktūra".

[6] Šį ekvivalentiškumą mums priminė Romanas Jakobsonas, perėmęs jį iš Saussure'o ir išplėtojęs; mes dėkingi jam už šių samprotavimų atsiradimą.

PASAKOJIMO AKTANTŲ STRUKTŪRA

Generatyvinio priėjimo bandymas

1. Preliminarinė analizė

1.1. Tiriamojo korpuso sudarymas ir charakteristika

Siekdami geriau pažinti personažų sudarymo ir grupavimo naratyviniame diskurse modelius, ketiname čia panagrinėti, ar įmanoma remiantis tam tikra pamatine struktūra vienu sykiu išaiškinti pasakojimo aktantų ir galimų pasakojimų aibės generavimą pagal šių aktantų skirtingą distribuciją.

Šiam reikalui sudarėme redukuotų dimensijų eksperimentinį korpusą. Į jį įeina mūsų jau tyrinėtos liaudies pasakos, kuri pažįstama visoms Europos kalbinėms bendruomenėms nuo Suomijos iki Sicilijos, lietuviškos versijos vienos naratyvinės sekvencijos vienuolika variantų; jos siužetas, kaip žinoma, gali būti apibūdintas kaip Baimės Ieškojimas.

Čia visai neanalizuosime pradinės pasakojimo situacijos; jai būdingi tokie minimalūs požymiai:

a) šeimos struktūra, redukuota iki dviejų atlikėjų: Tėvo ir Sūnaus;

b) asocialus herojaus-sūnaus charakteris: pasaulietinės tvarkos nepripažinimas (nepaklusnumas arba nedrausmingumas); šventosios tvarkos neišmanymas (noras pažinti Baimę).

Remiantis šia pradine situacija, kiekviename iš žinomų trisdešimt trijų lietuviškos versijos variantų sukuriama erdvinė disjunkcija: herojus palieka savo įprastinės buveinės vietą ir išeina

ieškoti Baimės *kitur*, į tokią vietą, kuri visai neturi ryšio su pradinės sekvencijos *čia*.

1.2. Sekvencijos autonomiškumas

Iš trisdešimt trijų užrašytų variantų dvidešimt dviejuose ši disjunkcija atrodo kaip savanoriškas aktyvaus herojaus išvykimas, tuo tarpu kituose vienuolikoje variantų tarp pradinės sekvencijos ir ieškojimo pradžios įterpiama pridėtinė sekvencija, kuri ir bus mūsų analizės objektas. *Grosso modo*, herojaus tėvas paveda savo sūnų personažui, turinčiam sakralinės valdžios požymius, kad tasai mokytųsi baimės; suprantama, mokoma bus netikru, apgaulingu išbandymu.

Tam tikras kategorinių požymių skaičius leidžia diskurso-pasakojimo grandinėje išskirti autonominę naratyvinę sekvenciją, pateisinančią numatomo *korpuso* sudarymą. Tie požymiai tokie:

a) herojų kvalifikuojančią *aktyvumo* vs *pasyvumo* kategoriją pasirinktinai atitinka apgaulės sekvencijos *nebuvimas* vs *buvimas*;

b) prie paprasto pasakojimo dvinarės erdvinės disjunkcijos (kurią apibūdinome kaip *čia* vs *kitur*) pridedamas trečias terminas, kurį galima pavadinti *ten*: taigi apgaulės sekvencija turi autonominę deiksę;

c) pagaliau šiai sekvencijai būdingas išorinis požymis, skiriantis ją nuo visų kitų: į ją įeina apgaulingas išbandymas, kuriame Priešininkas modalizuojamas kategorija *būti* vs *atrodyti*: jo buvimas pasauliečiu maskuojamas atrodymo šventu.

Šių nusakymų pakanka, kad galėtumėme šią sekvenciją nagrinėti kaip diskurso-pasakojimo lygmens autonominį naratyvinį vienetą.

1.3. Aprašymas

Pasirinksime vieną iš pasakos variantų, žymimą P_3, ir pateiksime ištisai visą šios sekvencijos kalbinę manifestaciją. Tačiau, kad lengviau būtų suprasti tolesnius svarstymus, sekvencijos tekstą pateiksime jau suskaidytą ir sutvarkytą naratyvinėmis sintagmomis (jų pakankamai bendras pobūdis išryškėjo iš ankstesnių pasakojimo nagrinėjimų).

0. *Pradinis segmentas: A′ = tėvas; S = sūnus*
Buvo tėvas, turėjo sūnų. Ir tas sūnus neturėjo baimės.
1. *Adresanto substitucija: A′ = tėvas; A″ = kunigas*
Ir jis jį atidavė pas kunigą: mažum kunigas duos jam baimę. Ir nuvedė pas kunigą ir paliko.

2.A. *Sutarties sudarymas*

2.1. *Teigiama užduotis:* A″ → S
Kunigas kas vakarą siųsdavo apie dvyliktą adyną alaus parnešt.

2.2. *Neigiama užduotis:* A″ → Pr
Ir kunigas aprėdė savo mergą baltais drabužiais ir liepė ait ir terp vartų atsistot.
– Ir kaip jis ateis, tai jo neleisk.

3. *Išbandymas*

3.1. *Antagonistų susidūrimas:* S vs Pr
Ir ji atsistojo terp vartų. Ir pareina tas vaikinas iš miesto ir pamatė – tę terp vartų stovi kas baltas.

3.2. *Paklausimas*
Ir jis priėjęs artyn ir sako:
– Ko tu čia stovi? Atsitrauk no čia, duok man ait namo.
Ir jį neleidžia.

3.3. *Grasinimas*
O jis jai sako:
– Atsitrauk, ba kaip duosiu su uzbonu į kaktą – ir užmušiu.

3.4. *Pergalė* (be pasekmių)
Ta merga pabijojo ir atsitraukė.

Pastaba. Čia atpažįstamas išbandymo dvejinimas, kuriam būdingas *crescendo.*

2.B. *Sutarties įvykdymas*

2.1. *Teigiama užduotis: įvykdyta.*

2.2. *Neigiama užduotis: neįvykdyta.*
Jis nuėjo pas kunigą. Kunigas jo klausė:
– Ką matei pareidams?
O jis sako:

– Nieko nemačiau. Tik čia terp vartų koks baltas stovėjo, tai aš paketinau duot su uzbonu į kaktą, tai ir atsitraukė.

Dvejinimas

2.A *bis*. *Sutarties sudarymas*

2.1. *Teigiama užduotis*

Kitą dieną vėl jį išsiuntė...

2.2. *Neigiama užduotis*

... ir vėl tą mergą aprėdė drabužiais baltais ir liepė atsistot terp vartų ir neatsitraukt.

3 *bis*. *Išbandymas*

3.1. *Antagonistų susidūrimas*

Ir tas vaikinas pareina, žiūri – vėl stovi terp vartų.

3.2. *Paklausimas*

Ir sako:

– Tu ir vėl čia stovi?

3.3. *Grasinimas*

– Atsitrauk, ba kaip duosiu su uzbonu ir užmušiu!

Ale bet ta merga neatsitraukia.

3.4. *Pergalė* (su pasekmėmis)

Kaip davė su uzbonu į kaktą – ir užmušė.

2.B *bis*. *Sutarties įvykdymas*

2.1. *Teigiama užduotis: neįvykdyta.*

2.2. *Neigiama užduotis: įvykdyta ir neįvykdyta.*

Ir tas vaikinas nuėjo pas kunigą. Kunigas sako:

– Kur tu padėjai alų su uzbonu?

O vaikinas sako:

– Aš pamačiau terp vartų baltą stovintį. Kaip daviau su uzbonu į kaktą – sumušiau uzboną ir tą baltą užmušiau.

4. *Sekvencijos pabaiga*

Kunigas nusigando ir nuėjo pas tą mergą ir ją paslapčia pakavojo.

Pastaba. Pažymėtina inversija: išsigąsta ne adresatas – sūnus, o adresantas – kunigas.

1.4. Pirminis komentaras

Sekvenciją, kuri yra diskurso kalbinis vienetas, užklojame semantinio lygmens naratyvinių vienetų tinklu, kurį atkuriame žinodami pasakojimo apskritai karkasą. Šioje sekvencijoje, kaip matome, yra visi pasakojimo elementai. Jų yra trys: *disjunkcija, sutartis, išbandymas*. Taigi ši sekvencija – ir čia vienas jos galimų apibrėžimų – yra autonominis naratyvinio diskurso vienetas, galintis funkcionuoti kaip pasakojimas, tačiau lygiai taip pat galintis būti platesnio diskurso sudėtine dalimi; jos užimama vieta nulemia jos funkciją globalinėje naratyvinės struktūros ekonomijoje.

Atsitiktinai čia pakliuvusi sekvencija pasiūlo ir tam tikrą *atlikėjų* (leksikalizuotų vienetų) distribuciją priklausomai nuo *aktantų* (pasakojimo karkaso semantinių vienetų). Aktantą subjektą-herojų reprezentuoja atlikėjas Sūnus, tuo tarpu aktantą-adresantą – sykiu ir atlikėjas Tėvas, ir atlikėjas Kunigas. Ketvirtas atlikėjas – Merga – reprezentuoja priešininką, bet vien jai negali būti priskirta išdaviko funkcija: greičiau jau pasakytina, kad priešininką išdaviką leksikalizuoja kaip aktantą sykiu ir Merga, ir Kunigas.

Jei norima greičiau išsiaiškinti santykius tarp atlikėjų ir aktantų, reikia griebtis tam tikro lyginimo, t.y. susieti visus turimus vienuolika variantų, kad pamatytumėme, kokios įvairios čia pasitaikančios distribucijos.

2. *Personažai*

2.1. Distribucinis priėjimas

		Herojus	Adresantas		Išdavikas
Grupė	Variantai	S	A′	A″	Pr
A	P_3	Sūnus	Tėvas	Kunigas	Merga
	P_5	Sūnus	Tėvas (Vokietis)	Kunigas	Merga
	P_{31}	Sūnus	Tėvas (Vokietis)	Kunigas	Merga
	P_{32}	Sūnus	Tėvas	Kunigas	Žilas senis

B	P_{21}	Jaunesny-sis brolis	Vyresnysis brolis-Kunigas	Vokietis	kažkas
C	P_{13}	Sūnus	Tėvas-zakris-tijonas	Tėvas-zakris-tijonas	Tėvas-zakris-tijonas
	P_{25}	Sūnus	Tėvas-zakris-tijonas	Tėvas-zakris-tijonas	Tėvas-zakris-tijonas
D	P_{20}	Sūnus	Tėvas	Zakristijonas	Zakristijonas
	P_{28}	Sūnus	Tėvas	Zakristijonas	Zakristijonas
E	P_{27}	Sūnus	–	–	Bernas
	P_{30}	Jaunesny-sis brolis	–	–	Vyresny-sis brolis

Ši lyginamoji lentelė, kuria pirmiausia siekiama palengvinti scheminį sekvencijos variantų visumos supratimą, teikia ir kitų pranašumų:

1) ji tam tikru laipsniu atskleidžia atlikėjų distribuciją,

2) leidžia vienuolika variantų sutraukti į penkias grupes A, B, C, D ir E, kuriose lieka tik *stilistinės variacijos* (*Bernas* vs *Vyresnysis brolis grupėje* E) arba *hapaksas* (žilo senio lavonas grupėje A) ir t.t.

Lyginamąja atlikėjų analize siekiama įjungti juos į aktantų klases; ji gali būti gretinama su distribucinėmis lingvistikos procedūromis; tai teikia pranašumų, bet sukelia ir sunkumų. Juk galima sakyti, kad visi atlikėjai „Sūnus" arba „Jaunesnysis brolis" sudaro vieną H klasę, tad ir vieną aktantą Herojų, nes šį tvirtinimą galima patikrinti formalioj plotmėj identiška atlikėjų distribucija ir jų nesukeičiamumu su atlikėjais, įrašytais kitose skiltyse; herojus negali būti nei adresantas, nei išdavikas. Vis dėlto ši procedūra darosi neefektyvi, kai reikia skirti A" ir Pr arba A' ir A". Pirmuoju atveju (A" vs Pr), remiantis grupėmis A ir B, galima teigti, kad turima reikalas su dviem savarankiškais aktantais ir kad jų sutapimai grupėse C ir D tėra sinkretizmo atvejai. Tačiau, remiantis grupėmis C ir D, A" ir Pr lygiai taip pat galima laikyti ir vienu aktantu ir teigti, kad grupėse A ir B tas pats aktantas pateikiamas papildoma distribucija.

Su tokiu dviprasmiškumu susiduriama, kai norima formaliai patikrinti, ar yra ryšio tarp skilčių A′ ir A″. Šis sunkumas būdingas ne tik semantikai, bet ir kiekvienam lingvistiniam aprašymui; galutinis sprendimas, pavyzdžiui, kai reikia pasakyti, ar egzistuoja viena ar dvi fonemos, paprastai grindžiamas kitais kriterijais, nesusijusiais su taikoma procedūra, tokiais kaip paprastumas arba aprašymo efektyvumas. Siekiant išsilenkti kliūties, užuot konstravus aktantą, laikomą *archiatlikėju*, galima eiti kitu keliu: pamėginti išskirti smulkesnius semantinius vienetus, savotiškus *subatlikėjus*, kurių sugrupavimas paaiškintų įvairuojančių atlikėjų manifestaciją ir tuo būdu palengvintų suprasti aktantus-invariantus.

2.2. Atlikėjai ir vaidmenys

Jei terminas *atlikėjas* skiriamas jo, kaip diskurso leksinio vieneto, statusui žymėti, dar ir minimalų jo semantinį turinį nusakant buvimu semų a) *figūratyvinė esatis* (antropomorfinė, zoomorfinė ar kitokia), b) *gyva* ir c) galimà *individualizuoti* (tam tikruose pasakojimuose, visų pirma literatūriniuose, konkretizuojama tikrinio vardo atribucija), tai suprantama, kad toks atlikėjas gali prisiimti vieną ar kelis vaidmenis: tad grupėje C tas pats atlikėjas – kuriam neduota tikrinio vardo, kaip kad beveik visada esti liaudies pasakose, – yra vienu metu ir Tėvas, ir Zakristijonas; grupėje B atlikėjas prisiima Vyresniojo brolio ir Kunigo vaidmenis. Tuo remiantis galima pamėginti nusakyti *vaidmens* sampratą: diskurso lygmenyje jis manifestuojamas, iš vienos pusės, kaip atlikėjo kvalifikacija, jo atributas, o iš kitos pusės, tokia kvalifikacija semantiniu požiūriu tėra funkcijų (t.y. pasakojime tikrai pažymėtų arba nesunkiai nuspėjamų elgsenų) lauko įvardijimas. Vadinas, *vaidmens* minimalus semantinis turinys yra identiškas atlikėjo turiniui, *išskyrus tačiau individualizacijos semą*, kurios jis neturi: vaidmuo yra gyva figūratyvinė, bet anoniminė ir *socialinė* esatis, atlikėjas, atvirkščiai, yra *individas*, turintis ir prisiimantis vieną ar kelis vaidmenis.

Jei taip, tai naratyvinis žaidimas žaidžiamas ne dviejuose, o *trijuose* skirtinguose *lygmenyse*: *vaidmenys*, elementarūs aktantų

vienetai, atitinkantys koherentiškus funkcinius laukus, įeina į dviejų rūšių stambesnių vienetų sudėtį – *atlikėjų*, diskurso vienetų, ir *aktantų*, pasakojimo vienetų.

Belieka pažiūrėti, ar šis naujas skyrimas yra našus analizės plotmėje.

2.3. Vaidmenys ir jų interpretacijos

Jei ankstesnes išvadas mėginama taikyti adresanto problemos aiškinimui, tai pažiūrėjus į A′ ir A″ skiltis, abstrahuojantis nuo bet kokios atlikėjų distribucijos, pastebima, kad aiškiai manifestuojami du vaidmenų tipai:

Kunigas	vs	Tėvas
Zakristijonas		Vyresnysis brolis

Pastaba. Kol kas paliekame nuošalyje *Vokietį – lietuvių folklorui būdingą apgaviką*.

Šitaip skiltimis sugrupuoti vaidmenys priklauso, iš vienos pusės, nuo funkcijų analizės (tėvas elgiasi kaip tėvas, kunigas kaip kunigas); iš kitos pusės, jiems suteiktais turiniais jie sudaro tarp savęs relevantišką opoziciją. Ši opozicija, manifestuota naracijos lygmenyje, gali būti perkelta į turinio struktūros lygmenį ir išreikšta tokia paprasta semine kategorija kaip

šventa (s_1) vs *pasaulietiška* (s_2)

Tad vaidmenys yra kategorijos *šventa* vs *pasaulietiška*, priklausančios autoriteto ašiai, manifestacija naratyviniame plane.

Jei dabar laikysime, jog zakristijonas ir vyresnysis brolis yra atitinkamai kunigo ir tėvo silpnosios leksikalizacijos, tai didžiosiomis raidėmis galima žymėti *stipriąsias* manifestacijas, o mažosiomis – *silpnąsias*. Atsižvelgiant į tai, kad abu vaidmenys gali būti jungiami ir sinkretiškai manifestuojami vieno atlikėjo arba būti disjunkciškai priskirti dviem atlikėjams, gaunama schema, iškelianti aikštėn visas teorines galimybes, išplaukiančias iš pasiūlytos artikuliacijos kategorijos:

Grupė	Sinkretizmas: A′ = A″	Disjunkcija A′ vs A″	Grupė
B	$s_2 + S_1$	s_2 vs S_1	X
α	$S_2 + S_1$	S_2 vs S_1	A
C	$S_2 + s_1$	S_2 vs s_1	D

Pastaba. Čia neatsižvelgta į E grupę, kurioje nėra akivaizdaus adresanto.

3. *Adresanto problema*

3.1. Teorinis formulavimas

Šie pirmieji rezultatai skatina mus čia apmestai interpretacijai suteikti ryškesnį generatyvinį pobūdį. Tokia interpretacija pirmiausiai turi atitikti dvi sąlygas:

a) ji privalo nurodyti terminą *ab quo,* t.y. pamatinę struktūrą, kuria remiantis gali būti generuotos visos kitos struktūros;

b) ji turi tam tikru būdu paaiškinti kauzalinį pradą, sukeliantį patį generavimo vyksmą: kitaip nesuprastume, kodėl pamatinė struktūra, pagal apibrėžimą paprasta ir esminga, pati savaime nėra atkuriama, kodėl pasaka ar mitas nėra visada pasakojami ta pačia forma.

Ieškomas sprendimas tegali turėti formą modelio, sudaryto remiantis hipotezėmis, atitinkančiomis šias sąlygas. Toks modelis bus patenkinamas, jei jis koherentiškai ir vienareikšmiškai paaiškins išankstinių manifestacijos galimybių visumą paisydamas abiejų sąlygų.

Tad tarkime, kad a) pamatinė struktūra yra ta, kurią pažymėjome α, ir kad b) generavimo pradas glūdi šios pamatinės struktūros neleksiškume, tai yra istoriškai apibrėžtos bendruomenės negalėjime ją manifestuoti diskursu. Iš tikrųjų turėtume reikalą su tokia neįmanoma pasaka, kurioje (a) sūnus, nepripažįstantis nei pasaulietinio, nei šventojo autoriteto, sueitų į konfliktą su savo tėvu, kuris tuo pat metu būtų kunigas, ir kurios (b) pasakotojas negalėtų

pasekti klausytojams: katalikiškoje valstiečių bendruomenėje yra neleistinas dalykas, kad kunigas turėtų sūnų. Įsivaizduojant, jog pasakininkas užsispiria tęsti savo pasakojimą, reikia, kad jis, siekdamas apeiti tą pradinį draudimą, disponuotų tam tikru skaičiumi transformacijos kanalų, kurie leistų naracijai plėtotis. Pradžioje nurodysime juos visus, komentavimo patogumui sunumeruodami:

$$\text{Pamatinė struktūra:}\quad \begin{array}{llll} & & 5 & \\ \left\{\begin{array}{l} \\ \\ \\ \\ \\ \end{array}\right. & \begin{array}{l} s_2 + S_1 \\ 2 \Uparrow \\ S_2 + S_1 \\ 1 \Downarrow \\ S_2 + s_1 \end{array} & \begin{array}{c} \Rightarrow \\ 3 \\ \Rightarrow \\ 4 \\ \Rightarrow \end{array} & \begin{array}{l} s_2 \text{ vs } S_1 \\ \\ S_2 \text{ vs } S_1 \\ \\ S_2 \text{ vs } s_1 \end{array} \end{array}$$

3.2. Modelio interpretacija

Kompleksinė struktūra, priskirianti abu vaidmenis tam pačiam atlikėjui, būtų įmanoma tik su sąlyga, jei pažeidžiama jos pusiausvyra: arba kunigas pažeminamas iki zakristijono (1), arba tėvas pakeičiamas vyresniuoju broliu (2).

Pirmuoju atveju (1) kalbama apie pusiausvyrą išlaikančios kompleksinės struktūros transformavimą į *neigiamą kompleksinę struktūrą*:

$$S_2 + S_1 \quad \Rightarrow \quad (1)\ S_2 + s_1$$

Antruoju atveju (2) ta pati kompleksinė ir pusiausvyrą išlaikanti struktūra transformuojama į *kompleksinę teigiamą struktūrą*:

$$S_2 + S_1 \quad \Rightarrow \quad (2)\ s_2 + S_1$$

Antroji galimybė glūdi dviejų vaidmenų, manifestuojamų dviejų skirtingų atlikėjų, tėvo ir kunigo, disjunkcijoje. Šiuo (3) atveju susiduriama su kompleksinės struktūros transformavimu į *elementariąją struktūrą*, t.y. į seminę kategoriją, kuri skyrium manifestuoja kiekvieną iš savo terminų:

$$S_2 + S_1 \quad \Rightarrow \quad (3)\ S_2 \text{ vs } S_1$$

Elementarioji struktūra, savo ruožtu imama manifestacijos modeliu, gali sukelti naujas antro laipsnio transformacijas. Neigiama kompleksinė struktūra transformuojama į *neigiamą elementariąją struktūrą*:

$$S_2 + S_1 \quad \Rightarrow \quad (1)\ S_2 + s_1 \quad \Rightarrow \quad (4)\ S_2 \text{ vs } s_1$$

arba teigiama kompleksinė struktūra gali būti transformuota į *teigiamą elementariąją struktūrą*:

$$S_2 + S_1 \quad \Rightarrow \quad (2)\ s_2 + S_1 \quad \Rightarrow \quad (5)\ s_2 \text{ vs } S_1$$

Jei dabar palygintum galimų transformacijų visumą su tikrai manifestuotomis transformacijomis, būtų matyti, kad tik struktūra, kylanti iš (5) transformacijos, nemanifestuojama autonominio sekvencijos varianto pavidalu. Šį reiškinį galima aiškinti dvejopai: a) arba šis variantas neturi manifestacijos arba dar paprasčiau, – jis mums nežinomas dėl to, kad neužrašytas; b) arba esama objektyvių priežasčių, draudimų, kurie mums dar nežinomi ir kurie neleidžia tokios manifestacijos.

4. *Išdaviko problema*

4.1. Turinių transformacija

Modelis, pasiūlytas adresanto problemai spręsti, pasirodo galįs nustatyti pirmąją atlikėjų kartą, paaiškinančią pradinę pasakojimo situaciją ir tuo būdu reguliuojančią vieną esminę naracijos struktūrų – *sutartį*. Tolesnė analizė, taikant pasakojimo plėtotei tuos pačius metodus, tiktai išryškina naujas modelio komplikacijas.

Komplikacijos kyla iš paties pasakojimo pagrindinių struktūrinių savybių. Jei jau pripažįstamas algoritminis naracijos pobūdis ir pasakojimas suprantamas kaip uždaras diskursas, turintis ir galutinį tikslą, ir pabaigą, tai reikia pripažinti, jog pasakotojas nėra laisvas savaip tvarkyti atlikėjus pradinėje fazėje: jis turi iškart

atsižvelgti į numatomą pabaigos sprendimą. Todėl analizė, mėginanti atstatyti pasakojimo visumos kūrimo eigą, turi kartu aprašyti ir transformacijas, išplaukiančias iš pradinės situacijos, ir transformacijas, atliktas atsižvelgiant į galutinį sprendimą.

Jau tai gerokai apriboja mūsų taikomo metodo efektyvumą; preliminariai pažinti naratyvinio modelio struktūrines savybes darosi vis labiau būtina, ir tai gali būti pasiekta tik aiškinančiomis aprašymo procedūromis. O dėl paties pasakotojo, tai jis, prieš pasakodamas ką nors, turi įgyti tai, ką galima vadinti naratyviniu gebėjimu, tai yra, trumpai sakant, implicitinį naratyvinio modelio pažinimą.

Pasakotojas būtent turi žinoti, kad po sutarties sudarymo, tai yra įvedus adresantą, kuris herojų paverčia adresatu, turi eiti kanoniška naratyvinė sintagma, vadinama *išbandymu*. Jei išbandymas, kaip mes pamėginome parodyti kitur, tėra pasakojimo giliųjų turinių transformacijos paviršinė manifestacija antropomorfiniame lygmenyje, tai pasakotojas, vesdamas jau turimus atlikėjus prie išbandymo, turi numatyti, kokiu būdu turės įvykti jų susidūrimas, kad sukeltų pageidaujamą baigiamąją transformaciją.

Mūsų nagrinėjamojoje sekvencijoje tai vyksta taip: adresantas (kuris yra šventojo autoriteto (S_1) atstovas) siunčia adresatą-herojų įvykdyti užduoties, kuri taps jo išbandymu. Tačiau tuo pat metu jis siunčia ir kitą adresatą-priešininką su užduotim sužlugdyti tą išbandymą. Iškart adresantas pasirodo – klausytojui, bet ne herojui – kaip melagingo šventumo atstovas ($\bar{S}_1$); ir galima sakyti, kad išbandymo, jei jis pavyksta, tikslas yra jo melagingumo atskleidimas, t.y. S_1 transformacija į $\bar{S}_1$. Tačiau herojus, patiriantis išbandymą, gali pasiekti šį rezultatą tiktai stodamas į kovą su priešininku, kuris iš tikrųjų nepriklauso šventumui (tad jo turinys bus žymimas S_2 bis), o pasirodo su visais išoriniais nepasaulietiškumo $\bar{S}_2$ bruožais. Ir tik atmesdamas šią apgaulingą išvaizdą, tik paneigdamas nepasaulietinį priešininko pobūdį, jis turi šiokią tokią galimybę atskleisti adresanto apgaulę.

Iš to išeina, kad išdaviko struktūra investuotų turinių lygmenyje yra dvilypė ir kad po sėkmingo išbandymo išdavikas turi pasirodyti kartu kaip ($\bar{S}_1$) ir kaip (S_2 bis). Jei prisiminsime, jog *vaid-*

menimis esame sutarę vadinti kategorinius turinius, linkusius į leksikalizaciją, išdavikui manifestuoti turėsime du vaidmenis: netikrojo adresanto ($\bar{S}_1$) ir pasaulietinio priešininko (S_2 bis); šie vaidmenys naratyviniame diskurse gali būti manifestuoti arba konjunktyviai, vieno atlikėjo, arba disjunktyviai – dviejų atlikėjų.

4.2. Išdaviko manifestacija

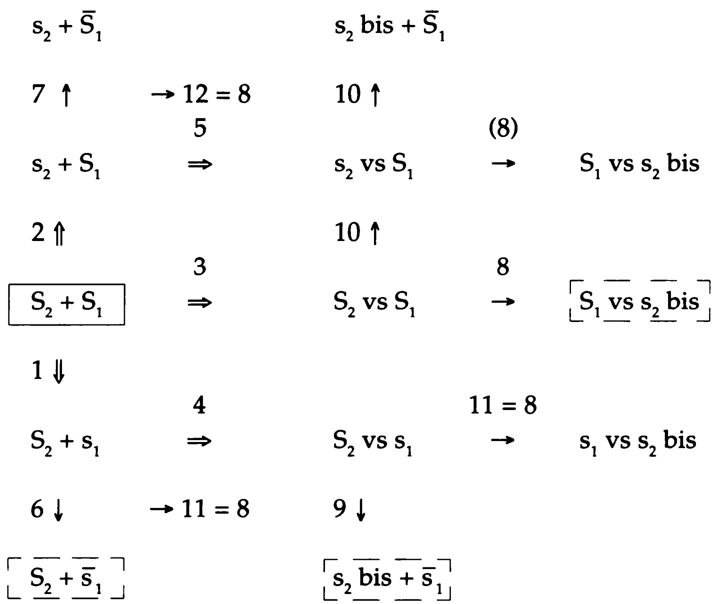
Šie svarstymai apie išbandymą ir jo pasekmes leidžia grįžti atgal ir aptikti pirmosios kartos atlikėjus ten, kur juos palikome. Prieš herojų-adresatą mes galėjome teoriškai pastatyti penkis atstovaujančius šventumui atlikėjus-adresantus (S) ir tuo būdu numatyti penkis skirtingus galimus pasakojimus. Kadangi į išdaviko struktūrą būtinai įeina vaidmuo ($\bar{S}$), ir šis vaidmuo yra ne kas kita, kaip neigiama vaidmens (S) transformacija – vaidmens, kurį jau yra prisiėmę penki atlikėjai-adresantai, – aišku, kad tie patys atlikėjai turi pasirodyti pasakojimo pabaigoje kaip demaskuoti išdavikai. Tik viena lieka neaišku, ar antrąjį išdaviko vaidmenį prisiims tas pats atlikėjas ($S_1 \rightarrow \bar{S}_1$) ar naujas, sukurtas vien tam vaidmeniui (S_2 bis). Tuo norima pasakyti, kad teoriškai išdavikas gali būti manifestuotas

arba kompleksine struktūra ($\bar{S}_1$+S_2 bis),

arba elementariąja disjunktyvine struktūra ($\bar{S}_1$ vs S_2 bis).

Tad galime grįžti prie pirmojo modelio ir jį patobulinti, numatydami galimybę kiekvienam adresantui, atstovaujančiam šventumui, pasirodyti pasakojimo pabaigoje išdaviku, prisiimančiu du vaidmenis ($\bar{S}_1$+S_2 bis), arba vien netikrojo adresanto pavidalu ($\bar{S}_1$), kurio pasaulietinis pasireiškimas įgytų netikrojo atlikėjo-priešininko (S_2 bis) pavidalą.

Štai ta visumos schema, kurioje pirmoji transformacijų serija žymima dviguba rodykle, o antroji paprasta.



4.3. Modelio interpretavimas

Teorinės galimybės, susijusios su pasakojimo pradžia ir adresanto struktūra, leidžia numatyti tos pačios pasakos išsiplėtojimą į penkis variantus; atsižvelgiant į pasakojimo pabaigą ir į išdaviko struktūrą, galima numatyti naują išsišakojimą ir kiekvieno varianto sudvejinimą nuo to momento, kai pasakojime pasirodo naratyvinė sintagma, pateikianti išbandymą: randama dešimt galimų variantų, iš kurių tik trys yra iš tikrųjų realizuoti arba bent žinomi ir užrašyti (schemoje jie apibrėžti punktyriniais stačiakampiais). Tai paprasčiausiai reiškia, kad iš penkių galimų būdų pradėti pasaką pasakotojai yra palikę tik keturis, o iš aštuonių galimų būdų ją užbaigti tėra išlikę trys sprendimai. Nuotolis, skiriantis galimybę nuo pasireiškimo, net laikant egzistuojančiais neužrašytus variantus, yra pernelyg didelis: jį būtina paaiškinti.

4.3.1. *Nauja nesuderinamumo taisyklė*

Kad lengviau būtų skaityti schemą, pamatinė struktūra (esanti kairėje pusėje nuo vidurinės linijos ir apibrėžta stačiakampiu) laikyta pagrindiniu ir sykiu niekada nemanifestuojamu išeities tašku: hipotetiškai teigėme, kad katalikiškoje valstiečių bendruomenėje yra istorinio-socialinio pobūdžio suvaržymas, neleidžiantis galvoti, kad kunigas tuo pat metu gali būti herojaus tėvas. Transformacija (1) (kurios tęsiniai yra apačioje) paverčia kunigą zakristijonu, kad pasakojimą padarytų galimą. Transformacija (2) (jos tęsiniai kyla į viršų) pakeičia tėvą vyresniuoju broliu, tuo būdu leisdama jam likti kunigu.

Įdomu, kad nerealizuojami galimi variantai viršutinėje linijoje; jei pradinė situacija ir priimama, tęsinys juos sutrikdo. Jau esame sakę, kad (5) transformacija, skirianti du atlikėjus (*vyresnysis brolis* siunčia jaunesnįjį pas *kunigą,* kad tas jį išmokytų baimės), yra nerealizuojama. Tai ne taip jau keista: toliau toks pasakojimas būtinai susilietų su situacija, kylančia iš (3) transformacijos; ne taip svarbu, ar pasaulietiškąjį autoritetą įkūnija tėvas ar vyresnysis brolis; herojus, kartą atėjęs pas kunigą, toliau savo elgsena jau nėra susijęs su savo šeima, atstovaujančia pasaulietiškajam autoritetui.

Užtat varianto, kylančio iš (2) transformacijos, nesėkmė prašosi paaiškinama. Pradinė situacija pateikta P_{21} variante: vyresniajam broliui, kuris kartu yra ir kunigas, kelia nerimą, kad jaunesnysis jo brolis be paliovos skelbiasi nieko nebijąs. Teoriškai tuomet galimi du sprendimai: arba jis susitapatins su priešininku ir pats mėgins sukelti herojui (7) baimę; arba vietoj savęs pasiųs priešininką pasaulietį, pavyzdžiui, mergą, ir tai sutapatins pasakojimo tąsą su aptariama pasaka (12=8). Tačiau nė vienas šių sprendimų iš tikrųjų nepriimamas ir variantas rutuliojasi nesklandžiai: pasirodo naujas adresantas (Vokietis), kuris naktį pasiunčia „kažką" į bažnyčios varpinę, kad išgąsdintų herojų, ir herojus jį nužudo. Sprendimas dvejaip nesklandus; nes jei atlikėjas Vokietis dėl parinktos išbandymo vietos elgiasi kaip atlikėjas zakristijonas (9), nužudymas pasakojimą priartina prie sprendimo (8). Šis variantas įdomus kaip būdingas sudėtinio pasakojimo pavyzdys ir yra vertas nuodugniau

patyrinėti; jis jau rodo, kad a) pasakojimo korpusas, tai yra išbandymas, nebepaiso pradinės struktūros, dar daugiau – b) dėl to pasakojimas sutrinka: išdavikas (ar Vokietis? ar vyresnysis brolis?) nedemaskuojamas.

Pastaba. Apgaviko pasitelkimas – Vokietis lietuvių folklore kartais atstovauja netikram šventajam autoritetui (tai viena iš Velnio apraiškų), kartais netikram pasaulietiniam autoritetui – taip pat vertas dėmesio. Jis nurodo vieną iš apgaviko naratyvinių funkcijų: savo dvireikšme prigimtim palaikyti painią naratyvinę situaciją.

Viena hipotezė galėtų paaiškinti šias nesėkmes: grupė variantų, kuriuose adresantas yra kunigas – vyresnysis herojaus brolis, negali būti realizuoti, nes: a) jei priešininkas būtų atskirtas nuo kunigo, šie variantai baigtųsi sprendimu, kuris susilietų su transformacija (8); b) jei kunigas būtų tuo pat metu priešininkas, išbandymo pasekmė būtų *kunigo nužudymas,* o toks sprendimas yra *nesuderinamas su duotuoju istoriniu kontekstu.*

Ši hipotezė gali būti priimtina arba ne; formuluodami ją, pirmiausiai norime pabrėžti, kad folklorinis pasakojimas, kiek jis tvirtai įrėmintas savo istoriniame kontekste, tiek gali susidurti su nesuderinamumais, kurie neleidžia pasireikšti kai kuriems teoriškai įmanomiems variantams; dar daugiau, šios nesuderinamumo taisyklės gali būti numatytos analizuojant tiek pradinę, tiek ir galutinę situacijas.

4.3.2. *Išbandymo nesėkmė*

Linija, horizontaliai einanti iš pamatinės struktūros ir apimanti (3) transformaciją, atitinka nagrinėjamos pasakos pasirinktą sprendimą. Kad būtų parengtas išbandymas, galimi du sprendimai: arba kunigas pats imsis priešininko vaidmens (10) ir bus užmuštas (pagal mūsų hipotezę tai neįsivaizduojama ir nerealizuojama); arba jis pasiųs disjunktyvinį priešininką (8). Vis dėlto šis vienintelis įmanomas sprendimas baigiasi tariama herojaus pergale ir paties išbandymo nesėkme: nepasaulietiškumo paneigimas, išreikštas priešininko nužudymu, realizuojamas, tačiau dviejų išdaviko vaidmenų disjunkcija neleidžia atskleisti netikrojo šventumo. Struktūrinėje pasakojimo plotmėje tatai implikuo-

ja išbandymo (kuris, beje, iš tikrųjų įvyksta) sudvejinimą. Tai, kad priešininko nužudymas nėra relevantiškas, rodo, jog variantas, pradžioje laikytas autonomišku (B grupė), iš tikrųjų tėra stilistinis variantas: kunigas pasiunčia herojų į bažnyčios rūsį ieškoti tabokinės, kurią jis tyčia užmiršo lavono, žilabarzdžio senio, galvūgalyje. Aplinkybė, kad priešininkas yra jau miręs, arba tai, kad herojus jį nužudo, nieko čia nekeičia tol, kol išbandymas nepajėgia sukelti išdaviko demaskavimo.

Vis dėlto geresnio naracijos pažinimo dėlei galima pažymėti, kad kaip tik naratyvinės sintagmos struktūrinis nerelevantiškumas leidžia pasirodyti *stilistinėms variacijoms* ir *hapakso* proveržiams; žilabarzdis senis kituose variantuose pasirodo gyvas ir net esąs tam tikro šventojo universumo valdovas.

4.3.3. *Išbandymo sėkmė*

Tad kaip tik trečioji pradžios galimybė, slypinti šventumo redukcijoje ir jo leksikalizacijoje zakristijono pavidalu (1 ir 4), galiausiai pasirodo vienintelė tikrai naši, nes ji leidžia atsirasti dviem skirtingiems pasakojimų variantams (6 ir 9). Iškart pažymėsime, kad du iš keturių galimų galutinių sprendimų yra eliminuoti, tai yra nerealizuoti arba nežinomi: tai struktūrinę išdaviko disjunkciją implikuojančios transformacijos. Zakristijonas, kuriam pavesta įdiegti šventumo baimę, negali vietoj savęs pasiųsti priešininko substituto: struktūriniu požiūriu tokia (11) transformacija baigtųsi (8) sprendimu (jau numatytu kunigui), kuris baigiasi išbandymo nesėkme. Pažymėtina tai, kad pasakotojas net nejaučia poreikio eiti šiuo keliu ir pastatyti zakristijoną į kunigo vietą, nors tokios paviršutinės formos pasakojimas būtų įmanomas ir galėtų būti plėtojamas su skirtingu išoriniu dekoru.

Du iš tikrųjų realizuojami išbandymai ir du pasakojimai, kuriuos galima laikyti sėkmingais, veikėjų struktūros lygmenyje turi vieną bendrą bruožą: juose išdavikas paeiliui prisiima abu – netikro adresanto ir priešininko – vaidmenis. Tačiau jie skiriasi tuo, kad pirmuoju atveju (6) išdavikas-zakristijonas yra tuo pat metu herojaus tėvas, tuo tarpu antruoju atveju (9) jis nėra tėvas.

Priklausomai nuo šio skirtumo abiejų išbandymų ir jų pasekmių manifestacija plėtojama skirtingai:

Grupė	*Išdavikas*	*Vieta*	*Priešininko elgesys*	*Pergalės forma*	*Pasekmės herojui*	*Išbandymo tipas*
C	Zakristijonas-tėvas	bažnyčia	agresyvumas	nužudymas	Išvejamas	Lemiamasis išbandymas
D	Zakristijonas-netėvas	varpinė	pasyvumas	sužeidimas	Vėl išsiunčiamas (su pinigais)	Kvalifikacinis išbandymas

Šių dviejų pasakojimų palyginimas paaiškina kai kuriuos dalykus:

a) kaip jau sakėme pradžioje, kiek sekvenciją galima laikyti autonomišku pasakojimu, turinčiu savo galutinį tikslą, tiek pasakojimo tikslas pasiekiamas abiejuose variantuose: pagal pasakotojo numatymą ir jo implicitinę valią abiejų pasakojimų galutinė pasekmė yra netikrojo šventumo atskleidimas ir bausmė už apgavystę;

b) vis dėlto abu pasakojimai iš esmės skiriasi tuo, kad antruoju tik atskleidžiama šventumo apgavystė, tuo tarpu pirmasis tuo pat metu paneigia pasaulietinį autoritetą, kuriam atstovauja tėvas. Iš tikrųjų kaip tik formos, kuria bus manifestuotas adresantas (elementarioji struktūra ir du atlikėjai arba kompleksinė struktūra ir vienas atlikėjas), pradinis parinkimas lemia pasakojimo tęsinį: matome, kad abu pasakojimo takai yra lygiagretūs ir, trumpai tariant, linijiniai. Kiek priešininkas (S'_2 bis) tapatinamas su tėvo (S_2 bis) prigimtim (t.y. su pasaulietinio autoriteto stipriąja manifestacija), lygiai tiek pat stipriai sankcionuojamas išbandymas, t.y. tėvo nužudymu. Antruoju atveju, kuriame priešininkas (S_2 bis) tėra silpnasis šio autoriteto substitutas, sankcija įgyja *paženklinimo* formą: priešininkas paženklinamas žaizda, kuri paskui leidžia atpažinti netikrąjį šventumą. Be to, pirmuoju atveju herojus, atpalaiduotas nuo bet kokių ryšių, išvejamas į galutinį *kitur*, tuo tarpu antruoju atveju, išsikovojęs teisę galimam susitikimui su tikruoju šventumu, jis vėl grąžinamas pas savo tėvą, kuris, duodamas pi-

nigų kelionei, palengvina jo galutinį išvykimą. Tad pirmasis išbandymas pasirodo esąs lemiamasis, o antrasis tik kvalifikacinis.

4.3.4. Sekvencijos funkcionalumas

Taigi atėjo laikas nustatýti koreliaciją tarp realizuotų variantų skaičiaus bei tipo iš vienos pusės ir tarp šiam pasakojimų žanrui būdingų išbandymų skaičiaus ir jų prigimties iš kitos pusės. Pagal mūsų hipotezę, mažą žinomų variantų skaičių lemia ne atsitiktinumas ar pasakotojo vaizduotės stoka, bet pasakojimą ribojančios struktūrinės jo savybės. Tad mėgindami supaprastinti Proppo pasiūlytą stebuklinės pasakos modelį, mes pasiūlėme pradinę išbandymų tipologiją pagal funkciją, kurią jie prisiima bendroje pasakojimo ekonomijoje, laikydami juos

kvalifikaciniais,
lemiamaisiais arba
šlovinamaisiais.

Jei prie šio sąrašo būtų pridėtas ketvirtasis tipas, *tariamasis išbandymas*, kuris, baigdamasis nesėkme, sukelia sudvejinimą, tai būtų galima įžiūrėti iš viso keturis galimus išbandymus.

Kiekviena naratyvinė sekvencija pati viena gali sudaryti autonominį pasakojimą ir turėti savo galutinį tikslą, bet ji lygiai taip pat gali įeiti į didesnį pasakojimą ir turėti specialią funkciją. Tada kiekviena naratyvinė sekvencija, jei tik joje yra išbandymas, gali dėl savo padėties naratyviniame ansamblyje įgyti kažką panašaus į antrinę reikšmę – funkcinę reikšmę. Įdomu pažymėti, kad šią funkcinę išbandymų tipologiją atitinka – pasakoje, kurią imame pavyzdžiu – priešininkų ir išbandymo vietų tipologija.

Nr.	Išbandymas	Priešininkas	Vieta	Varianto grupė
1	neapibrėžtas	kažkas (be adresanto)	kapinės	E
2	tariamasis išbandymas (sudvejinimas)	merga	šventorius	A (ir B)
3	kvalifikacinis	zakristijonas-netėvas	varpinė	D (ir B)
4	lemiamasis	zakristijonas-tėvas	bažnyčia-altorius	C
5	šlovinamasis	šventumo atstovas	kitas pasaulis	–

Iš penkių aptariamų išbandymų (1) ir (5) reikalauja trumpo komentaro:

(1) Variantų E grupė liudija pasakų degradavimą – mūsų atveju žymėtą šventumo susilpnėjimu – ir iškelia įdomią metodologinę jų atkūrimo problemą. Tai padaryti mums atrodo įmanoma, tačiau išeina už mūsų straipsnio ribų; tarp neapibrėžtų variantų tektų atpažinti vieną iš trijų galimų tipų (2), (3) arba (4).

(5) Šlovinamąjį išbandymą mes įrašėme tik primindami: jo vieta viso pasakojimo pabaigoje, o ne pradžioje, ir jis reikalauja ne išdaviko, bet herojaus atskleidimo.

Taigi matome, kad sekvencija, nagrinėjama funkciniu požiūriu, turi tris baigtis: pirmoji sukelia išbandymo sudvejinimą įteigti jo sunkumui; antroji kvalifikuoja herojų svarbiausiam nuotykiui; pagaliau trečioji, reikšdama visišką netikrojo šventumo ir netikrojo pasaulietiškumo atmetimą, iškelia herojų su jo ieškojimu už socialiai sąlygotos gyvųjų bendruomenės.

4.3.5. *Atlikėjų ir išbandymų koreliacija*

Reikia atkreipti dėmesį į paskutinę koreliaciją; santykį tarp išbandymų tipų ir galimų pabaigos sprendimų iš vienos pusės ir tarp pasakojimo pradžioje įvestų atlikėjų skaičiaus iš kitos pusės.

a) Variantas, kuriame išbandymas yra lemiamasis, turi tik du atlikėjus: sūnų-herojų ir tėvą, kuris sykiu yra adresantas ir išdavikas. Jis iki kraštutinumo apibendrina pasakojimą ir suteikia jam beveik visišką autonomiją; pasakojimo tęsinio atžvilgiu sekvencija nėra nei presuponuojanti, nei presuponuojama.

b) Variantas, kuriame išbandymas yra kvalifikacinis, turi tris atlikėjus: herojų, jo tėvą ir zakristijoną. Atlikėjų skaičiaus padidėjimas išjudina pasakojimo eigą: iš jau kvalifikuoto herojaus laukiama kitų žygdarbių. Sekvencija yra presuponuojanti, bet ne presuponuojama.

c) Variantas, kuriame išbandymas baigiasi nesėkme, turi keturis atlikėjus: sūnų, tėvą, kunigą ir mergą. Jo nesėkmė skatina pradėti pasakojimą iš naujo. Bergždžias reikalas nagrinėti jį kaip tokį, sekvencija iš principo yra ir presuponuojanti, ir presuponuojama.

Jos funkcija, atrodo, yra pratęsti ir komplikuoti pasakojimą; ji leidžia įvesti tolesnėje sekvencijoje naujus atlikėjus ir naujus išbandymus; jos sudvejinimas, kaip prasminis efektas, formaliai rodo pradėto žygio sunkumą.

Ši koreliacija tarp pradinės ir galutinės situacijų, tarp atlikėjų skaičiaus ir išbandymų, su kuriais jie susiję, tipo negali neiškelti naujos problemos, pasakojimo *tankio* problemos.

Nebaigti tyrinėjimai

ŽVĖRŪNA MEDEINA

Šalia trijų dievų-viešpačių – *Andojo, Kalevelio* ir *Perkūno* – kurių figūros ir sakralumo sferos mums pamažu išryškėjo, XIII a. slavų metraščiai prideda dar po vieną moteriškos lyties deivę, dviem skirtingais vardais pavadintą. Hipatijaus kronikoje sutiktą, mes ją atpažinome kaip *Medeiną*, o Malalos tekste jos vardą atstatėme kaip *Žvėrūna*. Iš čia išeinant, du tyrimų keliai yra galimi: arba žiūrėti į tuos du teonimus kaip į du tos pačios deivės pavadinimus, arba bandyti kiekvienai iš šių deivių prikergti skirtingą povyzą ir atskiras dieviškąsias funkcijas.

Nauji sunkumai kyla iš XIII amžiaus persikėlus į XVI a., kur gausiame Lasicijaus duotame dievų sąraše randame, vieną šalia kitos, dvi miško deives: *Medeiną* (= Modeina) ir *Ragainą*. *Medeina*, kaip matome, nežiūrint trijų šimtmečių atstumo, pasikartoja abiejuose sąrašuose, tad jos autentiškumu netenka abejoti. Kitaip yra su *Žvėrūna* ir *Ragaina*: jeigu, sekant XIII a. tekstus, *Žvėrūną* galima laikyti *Medeinos* pakaitalu ir identifikuoti jas kaip dviem vardais pristatytą tą pačią dievybę, tai Lasicijaus liudijimas, juo nors truputį pasitikint, verčia mus pripažinti dviejų savarankiškų, skirtingų deivių buvimą.

Medeinos tapatumą sutvirtina ir XV a. Długoszo *interpretationes romanae* sąrašas, kuriame kaip *Medeinos* atitikmuo pasiūloma *Diana*. Jų abiejų bendras bruožas – jos medžiotojos, laukinės vienišos deivės. Tačiau *Dianos* byla sunku patikimai pasinaudoti jau vien dėl to, kad romėnų mitologija kiaurai persunkta graikų dievybių

įtakomis. *Dianos* graikiškas atitikmuo – *Artemidė*. Tyrinėtojo dėmesį ir net susižavėjimą sukelia graikų mitologijos enciklopedijose [Pauly, *Real-Encyclopädie der classichen Altertumswissenschaft*] randamas straipsnis apie *Artemidę*, kuriame statomas galutinai neišspręstas klausimas: ar *Artemidė – Hekatė* – antrasis vardas, kuris labai dažnai prikergiamas prie pirmojo – reiškia, kad turima reikalo su viena dvivarde deive (ar jos vardą lydinčiu epitetu), ar tiedu vardai reprezentuoja dvi skirtingas dievaites?

Grįžtant prie XIII a. metraščių, panaši problema kyla ir lietuvių religijos pagrindinių dievybių sąrašą nustatant: ar *Medeina* ir *Žvėrūna* atstovauja vienai, ar dviem atskiroms deivėms? Atsakymo sunkumas iš dalies glūdi tame, kad *Žvėrūnos* byla yra palyginti labai plona, kad sunku ją paremti tautosakos ar išlikusių ritualų papildymais. Užtat naudingiau atrodo pradėti nagrinėjimą nuo kitos, Lasicijaus užregistruotos, deivių poros: *Medeinos* ir *Ragainos*. Turint omeny, kad užtenka paprastos sufiksų substitucijos *Ragainos* identifikavimui su *Ragana*, etnografinių davinių gausumas leidžia su pasitikėjimu žiūrėti į šį pasirenkamą tyrimų taką.

Pradėdami tad nuo *Medeinos* ir bandydami atstatyti jos autonomišką figūrą, mes visų pirma paruošime kelią *Ragainos-Raganos* atpažinimui, jos savitų bruožų išryškinimui. Ir tik tada galėsime pagaliau statyti mus tiesiog liečiantį pirmutinį klausimą – *Raganos* ir *Žvėrūnos* identifikavimo galimybę.

II. MEDEINA

1. *[Miškai ir alkos]*

Istoriniai šaltiniai, kaip matome, pakankamai gerai paliudija *Medeinos* asmenvardį: be Hipatijaus (XIII a.) ir Lasicijaus, *medeines* paskutinis mini Daukša (1595 m.). Etnografiniai pastarųjų dviejų amžių daviniai, tiesą pasakius, nedaug ką atneša tiesioginiam šios bylos papildymui, tačiau nuolatinis lietuvio glaudžių santykių su mišku minėjimas padeda susidaryti bendrą įspūdį, įsivaizduoti bendrą atmosferą, kurioje išryškėja *Medeinos* figūra.

Jau pats jos vardas – *medis* senovėje ir šiandien dar tarmėse reiškia mišką – rodo jos miškinį pobūdį, Długoszas *Dianos* globai priskiria *silvas*, o Lasicius ją tiesiog vadina „miško deive". Tai, žinoma, nereiškia, kaip kad galima būtų manyti pagal stereotipinius posakius „senovės lietuviai garbino alkas ir gojus", kad jinai būtų koks nors miško „dvasios" įsikūnijimas, bet jau nurodo jos gyvenvietę, jos veiklos lokalizaciją.

Tačiau toks patikslinimas dar nepakankamas: lietuvių – bet ir aplinkinių tautų – stebuklinėse pasakose miškas dažnai laikomas kaip žmonių apgyventos žemės antitezė, kaip sakralinė erdvė, kurioje gyvena ir veikia įvairios mitinės būtybės. Tokių deivių, neskaitant gana gausių, bet nei savo asmenvardžiu, nei funkciniu specifikavimu neišsiskiriančių „bobų", yra keletas, nedaug. Tai visų pirma mūsų jau aprašytoji *Laima*, kurią jos trobelėje kasnakt aplanko laimės, kurioms jinai lemia naujagimių likimą; taigi *Laima* – aiškių kontūrų dievaitė, jokių ryšių su mišku neturinti. Kita mitinė būtybė, irgi turinti savo „trobelę" – tai *Ragana*, kuri, išbujojusios moters arba meškos pavidalu, priglaudžia našlaitę, bando ją užmušti, bet išleidžia apdovanotą. *Ragana-Ragaina*, tiesa, Lasicijaus laikoma miško deive, tačiau kituose pasakojimuose jinai turi savo prašmatnų dvarą, vadovauja, kaip *Raganų Ponia*, moteriškių-raganų susirinkimams ant Šatrijos kalno ir t.t.: jos funkcijos plačiai pralenkia miško apribotą erdvę. Palikdami tad kol kas nuošaliai dar niekieno, mūsų žiniomis, net nebandytą rimtai spręsti *Laumės* problemą, galime teigti, kad mūsų *Medeina* negali būti identifikuojama su kitomis miške gyvenančiomis deivėmis – *Laima* ir *Ragana*.

2. *Medeina ir zuikiai*

Tačiau tai dar neišryškina *Medeinos* asmenybės nei jos funkcijų: nors jos vardo šaknis *med-* ir priartina ją prie miško, reikia neužmiršti, kad *Medeina* pagal savo priesagą yra *nomen agentis* ir reiškia, taip kaip ir kiti vediniai: *medėjas, medininkas, medinčius* (*LKŽ*) – medžiotoją, ir tai suartina ją su *Diana* ir nusako vieną iš pagrindinių jos funkcijų.

Apie ją Hipatijaus metraštis sako tik viena, kad ji būtent yra „zuikių valdovė", vis dėlto ten pat pridėdamas savo pastabą apie apostatą Mindaugą ir jo pagonišką prietaringumą: „Kuomet jis (Mindaugas) išjodavo ir bėgdavo per lauką zuikis, nekeldavo kojos į giraites..." (Cituojama in B. Kerbelytė, *Kai milžinai gyveno*, p. 10.) Mindaugas, kaip medžiotojas, tuo būdu metraščio surišamas ir su *Medeina-deive* medžiotoja, ir su jos zuikiais.

Toks zuikių priskyrimas *Medeinos* valdžiai iš pirmo žvilgsnio mus kiek stebina. Zuikių, tų gausių mūsų pasakų drąsuolių, priskyrimas deivei jai didelės garbės nedaro. Atvirkščiai: zuikio *greitumas*, tai, kad jis retas iš žvėrelių, gimstantis atviromis akimis ir tuo būdu simbolizuojantis medėjui taip svarbų *budrumą*, atitinka *Medeinai* priskirtiniems atributams.

Keista tačiau, kad mūsų zuikis, gyvulinėse pasakose pasireiškiąs savo *bugštumu*, mitinio pobūdžio pasakojimuose pasirodo kaip agresyvi, bauginanti būtybė; toks nekaltas, rodos, didelėmis išpūstomis akimis gyvuliukas pravardžiuojamas *piktakiu* (*LKŽ* (Q 238)). Jei Mindaugo laikais zuikio pasirodymas sutrukdydavo karališką medžioklę, tai iki XIX a. galo susitikti kelyje zuikį reiškė nelaimę. Iš viso zuikių santykiai su medžiotojais kelia nuostabą: štai vienu atveju, susirinkdami į būrį, jie išgąsdina medžiotoją (M. Slančiauskas, *Šiaurės Lietuvos sakmės ir anekdotai*, 275); kitą kartą – jie jau nebe zuikiai, o zuikiais pasivertę *vaidalai*, ir jų užsiėmimas – klaidinti medžiotojus (Eržvilkas, 130); ant kapinių šautas kiškis ne tik nenukenčia, jis, priešingai, šoka vytis medžiotoją (M. Davainis-Silvestraitis, *Pasakos, sakmės, oracijos*, 429).

Šie keli pavyzdžiai įtikinamai rodo, kad *Medeinos zuikiai* ne tik nieko bendro neturi nei su „realiais" zuikiais, nei su gyvulinių pasakų zuikiais, bet kad jie iš tiesų ne zuikiai, o savitos mitinės būtybės, pasirodančios zuikių pavidalu. Atsižiūrint į jų veiklą – jų pagrindinė funkcija, atrodo, yra neraminti, gąsdinti medžiotojus, – ir jų valdovė *Medeina*, nors ir pati būdama medžiotoja, nepasireiškia kaip „medžioklės globėja", neparodo ypatingo palankumo tos pačios profesijos žmonėms.

3. *Kultūra ir natūra*

Moteriška dievybė, užsiimanti medžiokle – tipingai vyrišku užsiėmimu, medžiotoja, kuri negloboja medžiotojų, o greičiau trukdo jiems – tai prieštaravimai, kuriuos reiks pamažu bandyti išsiaiškinti.

Papildykime visų pirma zuikio bylą dar vienu jo veiklos ypatumu: jaunikis, grįždamas iš bažnyčios su visa veselija, sustoja pakelėje ir išlipa iš vežimo savo reikalus atlikti. Iš lomos staiga išbėga zuikis. Jaunavedys šokasi jį vytis (sic!), nusiveja į girią ir ten dingsta (Davainis, *ibid.*, 232). Šiuo atveju, kaip matome, zuikis jau nebegąsdina žmonių: atvirkščiai, jis turi viliojančią, patraukiančią galią, priverčiančią jį sekti; būdingas ir jo vilionės tikslas – vedybų suardymas, kurį galima lengvai paaiškinti pagal *Dianos* stereotipą: *Medeina* yra vieniša, mergaujanti, nuo vedybų atsisakiusi deivė. Turint galvoje, kad vedybų institucija bendrai laikoma kaip viena iš pirmutinių ir pagrindinių žmonių bendruomenės *kultūrinių* dimensijų, toks *Medeinos* ir jos pavaldinio zuikio elgesys juos palieka anapus kultūros ribų.

Reikia nepamiršti, kad asmenvardis *Medeina* yra vedinys, priklausąs bendrai žodžių *medis/medė* „miškas", „giria" šeimai, ir kad *medis* „miškas" atstovauja *natūros,* nesužmogintos gamtos erdvei: „Eik tu, gaidy medės (ką tu išmanai)!", sakoma apie neišprususį, neišmanėlį žmogų (*LKŽ* (Šts)). Būdvardžiai *medinis, medinas* ne taip seniai dar reiškė tai, ką mes šiandien nusakome žodžiu *laukinis,* tiek fizinės erdvės: „medini žvėrys juos sudraskys" (*LKŽ* (BBOz 13,8)), tiek dvasine prasme: gyvenkime „kaip žmonės", o ne „kaip mediniai", sako Perkūnas, Velnias ir Dailidė, nutarę pasistatyti namus.

Šis *Medeinos* laukinumas ir sutrukdo, kaip to norėtųsi, labai paprastai išspręsti lietuvių religijos suvereninių dievų bendrosios struktūros problemą: buvimas šalia vyriškų dievų triados, gerai paliudytos, to paties aukšto rango moteriškos dievybės leido, kitų indoeuropiečių – ypač skandinavų – pavyzdžiu, iš anksto jai priskirti Dumézilio trečiosios funkcijos, atitinkančios žemdirbių ir piemenų klasės veiklą, globą. *Medeinos* nors ir paviršutiniško portreto neatitikimas šiems teoretiniams reikalavimams papildomai pagrindžia mūsų ankstyvesnius konstatavimus, kad lietuviškoje,

bet, atrodo, ir prūsiškoje religijoje trečiosios funkcijos dievybės ir jų veikla yra iš tiesų pirmosios funkcijos suvereno *Andojo-Patrimpo* žinioje ir aukštoje globoje.

Užtat tuo pačiu, lyg ir kompensuojant šį nedateklių ir atstatant bendrąją struktūrinę lygsvarą, pamažu išryškėja šios trečiosios dumezilinės funkcijos išlaisvintoje erdvėje nauja, sandari laukinio, nekultūrinio – ar antikultūrinio – sakralumo organizacija, kurioje vieną iš svarbių rolių vaidina *Medeina*.

III. MIŠKO PONIA

1. Ponios dvaras ir jos pavaldinės

Pradėję šiek tiek geriau pažinti *Medeiną*, galime dabar jos bylą papildyti dar vienu nelauktu mitiniu pasakojimu, kurį Slančiausko pasakų rinkinio komentatoriai pristato kaip „neturintį atitikmenų nei lietuvių, nei kitų tautų tautosakoje", bet kuriame „juntama sena mitologija" (M. Slančiauskas, *Šiaurės Lietuvos pasakos*, 427). Tai pasakojimas apie medžiotoją, kuris, bevaikščiodamas po mišką, užėjęs tenai labai gražius namus.

Įeinąs, žiūriąs – kieme toks gražus *jautis* prie tvoros pririštas. Daugiau įeinąs į vidų – randąs pasirėdžiusią *vienuose šilkuose ponią*. Ta poni liepus jį eiti į tokį gražų kambarėlį. Jis ten įėjęs ir žiūriąs pro langą. Ir pamatęs – atein, atein daugybė panų, teip gražiai pasirėdžiusių. Ir tos panos tur katra viena savo rankose *rykštę* ir vis praeidamos tam jaučiui kert su savo rykšte. Bet tas jautis tiktai vis įsiręž, kai jam sukert. O ta poni vis kožnai pasako [ką daryti] ant rytojaus:

– Tu tą ir tą *gyvuolį nukirsk*, tau tas ir tas *žmogus nukirst*.

Jau visas atlaidė... dar viena visų paskiaus atein, bet ta už visas gražesnė. Ji, eidama pro tą jautį, su savo žaba kai sukirtus – tas jautis tuoj kritęs ant žemės ir gatavs. Tuoj kai ta įėjus pas tą ponią, jai sakanti poni:

– Tau tas strielčius to *mūsų miško* ryto nukirsti. (*Ibid.*, 282–284)

Pertraukime laikinai šį pasakojimą ir bandykime jį nors paviršutiniškai išsiaiškinti.

Visų pirma krinta į akis, žinoma, originali šios miško ponios figūra: neabejojant, kad turima reikalo su dieviška būtybe, ne ma-

žiau aišku, kad jinai negali būti sutapdinama nei su *Laima*, nei su *Ragana*. Tuo tarpu kai *Ragana* nurodo savo sukviestoms raganaujančioms moteriškėms, kaip ir kur *„gadinti"* žmones ir gyvulius, mūsoji *Miško Ponia* duoda savo „panoms" aiškius nurodymus, kokį gyvulį ar žmogų *„nukirsti"*, t.y. nugalabyti. Žinodami *Medeinos* nedraugišką nusiteikimą žmonių – o ypač medžiotojų – atžvilgiu, galime tad su šiokiu tokiu pagrindu prileisti – vildamiesi, kad šio teksto analizė progresyviai tai patvirtins, – kad mūsų medėjas pateko į *Medeinos* dvarą ir kaip žiūrovas stebi lietuviškoms driadėms-*medeinėms* rytdienai numatytų užduočių paskirstymą.

Įdomus atrodo ir į šią užduočių paskirstymo sceną įrašytas *jaučio* epizodas. Iš pirmo žvilgsnio tai ritualinio jaučio aukojimo pirminės fazės atitikmuo, primenantis gana detaliai Lasicijaus pagal Guagninį atpasakotą ceremoniją *Žemininko* garbei, kurios metu žynys pirmasis šeria lazda per galvą ir kitus sąnarius aukojamam gyvuliui, o po jo „ir visi kiti taip pat daro", tardami aukojimo formulę (*De Diis*, 22–23). Šitoks mūsų teksto aprašytas „aukojimas", turint galvoje, kad aukojamas jautis pats stambiausias ir garbingiausias iš naminių gyvulių, glaudžiai surištas su vandeniu (apie *Auššveitį* buliaus pavidalu žr. *Apie dievus ir žmones*, p. 187, *Jaučių Baubis* (Brodowski, Ruhig) yra vandeninė būtybė), naudojamas Kęstučio priesaikos (t.y. kontraktualinio įsipareigojimo) apeigose, gali būti išaiškintas kaip *medeinių* auka *Andojui* ar, greičiau, *Auššveičiui*.

Tačiau šis ritualas primena taip pat ir pirmojo bandos išginimo apeigas ir būtent išginamų galvijų plakimą *rykšte*, kurį, kaip ir Lasicijaus aprašyto aukojimo atveju, lydi maldos formulė (vadinama „užkalbėjimu"), prašanti išlaikyti sveikatą (R. Merkienė, „Išginimo ritualų analogijos bei arealai", in *Iš lietuvių etnogenezės*, 1981, p. 106 ir 111, pastaba 42). Panašumai tarp šių trijų ritualų atvejų neabejotini, tačiau jų išsamesnė studija išeitų iš šio rašinio rėmų. Pastebėkime visgi, kad pačios apeigos kaip somatinės veiklos panašumas abiejuose, mūsų teksto ir išginimo pavyzdžiuose: *moteriškė plaka galviją*, padeda atpažinti skirtingumus, pasireiškiančius šio ritualo pasėkose. Išginimo atveju *plaktasis* gyvulys išeina iš naminės erdvės kvalifikuotas, t.y. apsaugomas nuo įvairių negerovių: gyvačių kirtimo, Perkūno trenksmo, įvairių priešiškų būtybių

kankinimo. Mūsų gi tekste, atvirkščiai, *plakusioji* mergina pasišalina iš *Miško Ponios* dvaro, idant tenai „kirstų" gyvulį ar žmogų. Pirmuoju atveju apeiginė rykštė, įgijusi magiškų savybių, per dieną saugo bandą, o vakare įsmeigiama tvarto kampe; mūsų tekste rykštė nė kiek ne mažiau pajėgi: jinai, kaip matysime, yra vienas iš kirtimo-nugalabijimo simbolių. Atrodo, tarytum tos pačios magiškos priemonės – o gal ir ta pati dievybė? – vienu atveju globoja į mišką išginamą gyvulį, o kitu – apginkluoja ranką, kuri jį „nukirs". Iš kitos pusės, nėra jokio nesutaikomumo tarp šių kvalifikacijos ritualų ir aukojimo dievybei, kurios žinioje yra gyvenimo ir mirties, sveikatos ir negerovių reikalai.

2. *Medžioklė ir seksas*

Grįžkime tačiau prie mūsų pasakojimo. Savo paskutinei pavaldinei pavedus „nukirsti" svečią-medžiotoją, *Miško Ponia* išleidžia jį iš kambario, kuriame jis buvo uždarytas, ir klausia:

– Ar tu girdėjai, kaip aš ant tavės sakiau, ką tau ta *gražioji pana* ryto padarys?

ir čia pat, išlydėdama, duoda patarimus ir nurodymus, kaip nuo jam skirtos mirties išsigelbėti.

Šitoks dviprasmis, prieštaraujantis *Ponios* poelgis – jinai kartu pasmerkia žmogų mirtin ir padeda jam išsigelbėti – nėra vienintelis lietuvių mitologijoje: jis primena folkloristams gerai žinomo šv. Jurgio, vilkų valdovo ir bandos globėjo, figūrą. Skirtumas tarp jų gal tik toks, kad šv. Jurgio veikla, su retomis išimtimis, yra apribota gyvulių pasauliu, o tuo tarpu *Medeina gyvenimo* ir *mirties* kategorijos rėmuose žaidžia su savo globotiniu: ji medžioja medžiotoją, gelbsti jį ir iš naujo siunčia jam mirtį.

„Gražioji pana" – *medeinė* pasirodys jam sekančią dieną *gyvatės* pavidalu, ir apsisaugoti nuo jos jis galės tiktai „savo motinos *šliūbiniu šnypštuku*" suspausdamas jos buožį. Iš gyvatės būvio į deivės pavidalą ją atversti padės jam „dvylika kūlelių *rykščių*", kuriomis jis turės be paliovos lupti gyvatę. Atvertęs tuo būdu ją į moteriškos

išvaizdos deivę, jis dar turės nuplėšti jos gražiuosius rūbus ir aprengti ją savo motinos *„šliūbiniais marškiniais"*: tik tada jinai bus galutinai įgavus žmogišką pavidalą, ir jis galės ją paimti už žmoną.

Ta pačia proga paaiškėja vienas naujas, nelauktas *medeinių* bruožas – jų vedamas dvigubas gyvenimas. Jos, kaip matėme, deivės – jaunos, dailios, „vienuose šilkuose" merginos. Tačiau kitais atvejais jos jau pasirodo gyvačių pavidalu – tada jos „kerta" žmones ir gyvulius. *Medeinos* išaiškinta ir medžiotojo išpildyta procedūra, kurios dėka gyvatė ir vėl atverčiama į deivę – jos lupimas „dvylika kūlelių *rykščių*" – dabar galutinai paaiškina ir mūsų jau nagrinėto „gražaus jaučio" plakimo *rykštele* prasmę: taip kaip gyvatė, plakama rykštėmis, atvirsta į deivę, taip ir deivė, rykšte suplakdama *Andojui* – kurio ryšių su gyvatėmis ir su funkcine gyvenimo ir mirties sfera nebėra ko aiškinti – aukojamą jautį, tampa kvalifikuota pasiversti į gyvatę ir „kirsti" mirtin ir žmones, ir gyvulius. Kitaip sakant, gyvatės išvaizda nėra esminis *medeinės* pavidalas, ji gyvate pavirsta tik *Andojui* sutinkant.

Mus stebina tačiau ne tik *medeinių* pasiimamas gyvatės pavidalas, bet ir jų „normali" moteriška išvaizda: vietoj nuogų ar pusnuogių dailių merginų – tai atitiktų jų „gamtinį" būvį – jos mūsų pasakojime pristatomos kaip „gražiai pasirėdžiusios panos". Tačiau toks jų apsirengimas, kaip vėliau paaiškėja, yra jų deiviško pavidalo išlaikymo garantija: sudeginus jos „gražiuosius drabužius", kaip kad tai buvo medžiotojui patarus *Miško Ponia*, jinai jau niekad negalėtų sugrįžti iš žmogiškojo į *medeinės* būvį. Šilkiniai rūbai šiuo atveju vaidina panašią rolę kaip gausiose pasakose žinoma gyvatės-pačios oda.

Medeinės-deivės atvertimas į vedybiniam gyvenimui tinkančią merginą vykdomas kitomis priemonėmis negu plakimu rykšte: tam tikslui reikia panaudoti medžiotojo *motinos vestuvinius drabužius*. *Šnypštuko*, prisisunkusio per nosį išeinančios „dvasės", magiškoji galia mums gerai žinoma ir suprantama (Slančiauskas, *Pasakos*, 147 ir 245); tačiau mus itin domina „šliūbinio" šnypštuko, taip kaip ir „šliūbinių" marškinių, panaudojimas. *Medeinės* mergautinę, priešvedybinę prigimtį mes, tiesą pasakius, jau esame suformulavę, pasiremdami vis dėlto tik netiesioginiais argumentais: palyginamąja

indoeuropiečių mitologija ar jos zuikių netikėtu elgesiu – vestuvių ardymu. Mūsų nagrinėjamas tekstas dabar gi tiesiogiai papildo ir sutvirtina šią prielaidą: prieš medeinės galią ir jos kėslus vartojamos priemonės – jaunamartės „kvapas" ir jos sugultuvių marškiniai – kaip tik rodo *a contrario* [jos silpnąją vietą, jos „Achilo kulną". Iš naudojamo priešnuodžio galima atpažinti ir nuodus: jinai ne tik nusistačiusi prieš vedybas ir prieš seksualinius santykius, ji pati yra geismų persekiojama ir išsiilgusi vedybinio gyvenimo. Jos medžioklinę veiklą – aukų gaudymą, bet ir medžiotojų medžiojimą – galima tad išsiaiškinti dviem – tiesiogine ir perkeltine – prasmėmis.

Tačiau medžioklė ir meilė – pavojingi žaidimai: lygiai taip kaip *ragana*, kuri kviečia bernus nakčiai pas save, o paryčiu juos nužudo, taip ir mūsų *medeinė*, pasakojimo pabaigoje atvirtusi į deivę, atsisveikina su medžiotoju paskutiniu mirtinu pabučiavimu.]*

IV. ŽVĖRŪNA

1. *Žvėrių valdovė*

Deivės *Medeinos* kaip medžiotojos vaidmuo – ir jos veiklos dviprasmiškumas – atrodo tad pateisinami ir suprantami. Lieka tačiau nepaliestas ir neįteisintas dar vienas jos vardas – *Žvėrūna*, kuriuo ji vadinama *Šovio* mite.

Laikydamiesi pažodinės šio vardo etimologijos, pagal kurią *Žvėrūna* – tai žvėrių valdovė (taip kaip *laivūnas* – laivo valdytojas), ir jai ten pat prikergtą epitetą „kalė" galime aiškinti kaip vieną iš šios dievaitės-medžiotojos ypatybių, kaip jos galėjimą prisiimti zoomorfinę išvaizdą, kaip jos įsivaizdavimą *kalės* arba, tiksliau išsireiškiant, medžioklinės kalės – *kurtės* pavidalu.

Tačiau toks įvaizdis ne visai atitinka tai, ką mes žinome apie *Medeiną* kaip suvereninę dievybę ir apie kurtų rolę lietuviškame mitiniame pasaulyje: iš tiesų kurtė-kalė galėtų būti tiktai medžio-

* Laužtiniuose skliaustuose esantis tekstas yra iš ankstesniojo varianto, nes rankraštis nutrūksta ir prasideda nauju skyriumi (*red. past.*).

tojo palydove, pagalbininke (Slančiauskas, *Pasakos*, 76), tuo tarpu *Medeina* pati yra medžiotoja. Užtat labiau patikimas atrodytų analoginis galvojimas, pagal kurį šuo, kaip naminis gyvulys, turi laukinį savo atitikmenį – vilką. Viena iš etiologinių sakmių, tarp kitko, ir patvirtina tokį sugretinimą, pasakodama, kaip Dievas šunį pavertęs į vilką. Priimant šią hipotezę, Malalos kronikoje minima *kalė* turėtų būti aiškinama kaip *vilkė*.

Šitaip galvojant, savaime peršasi mūsų *Žvėrūnos* suartinimas su Stryjkowskio minimu miško ir piemenų dievu *Gonikliu*, saugančiu bandą nuo *vilkų* ir kitų plėšrių žvėrių (Stryjkowski in Mannhardt, 331), bet ir jos sugretinimas su krikščioniškuoju gyvulių ir vilkų valdovu – *šventu Jurgiu*, kurio palyda susideda iš vilkų, vadinamų šv. Jurgio kurtais: tai patvirtina ne tiktai vilkų kaip „girios kurtų" statusą, bet verčia ir patį *šv. Jurgį* interpretuoti kaip medžiotoją. *Šventas Jurgis* būtų tuo atveju krikščionybės įtakoje susidariusi sinkretinė figūra, perėmusi, kaip jau anksčiau matėme (žr. supra), visą eilę *Pergrubio* bruožų, bet paveldėjusi ir *Goniklio* vyriškąją lytį, ir kai kuriuos esminius *Žvėrūnos* atributus.

Panašumų tarp *Medeinos* ir *šv. Jurgio* galima rasti ir daugiau: kalbėdami apie *Miško Ponią*, pastebėjome vieną iš svarbių jos funkcijų – *medeinoms* skiriamų užduočių, o tuo pačiu ir joms numatomų aukų padalinimą; tokią pat rolę vaidina ir *šv. Jurgis*, paskirdamas vilkams atitinkamas gyvulines aukas, o žmonėms bandant gudrumu nuo to išsisukti, atiduodamas kartais ir patį žmogų – kaip ir *Miško Ponia* užklydusį medžiotoją – vilkams grobiu. Be to, jei mums keistas – ar bent paaiškinimo reikalingas – atrodė *Miško Ponios* elgesys, to elgesio dviprasmiškumas drauge atiduodant medėjo gyvybę pačiai gražiausiai *medeinai*, bet ir nurodant, kaip nuo jos apsisaugoti ir ją nugalėti, toks pat dviprasmiškumas apibūdina ir *šv. Jurgio* asmenybę: jis juk drauge ir gyvulių globėjas nuo vilkų, ir vilkams aukas skirstantis jų valdovas. Pagaliau, kaip ir *Miško Ponia*, *šv. Jurgis* priklauso laukinei miško erdvei: jisai arklius globoja tiktai vasarą miške ar pamiškėje, o uždarytus į tvartus jau juos savo žinion perima *šv. Mykolas* arba Lasicijaus minima *Valgina* (*De Diis*, 20). Visi šie panašumai tampriai tarp savęs surišti, jie sudaro homogenišką dieviškos veiklos sferą.

Prileidus, kad *šv. Jurgis* šioje veiklos sferoje pakeičia *Žvėrūną*, kad jų abiejų kurtai – vilkai, galima įvesti į šią bylą ir, pagal Slančiausko rinkinio komentatorius, į jokią Aarnės-Thompsono klasifikaciją netelpantį, vien tik lietuviams ir latviams žinomą pasakojimą apie *vilkų vilkstinę*. Besiartinančią vilkų gaują pamačiusi ir nuo jų duobėje pasislėpusi moteriškė stebi, kaip

tuoj pribėgus ta pati *vilkstė* (t.y. vilkienė) ir apmyžus. Daugiau kad pagausią ant jos visi vilkai myžt. Matai, ką tiktai ta pati vilkstė daro, tai teip ir visa ruja vilkų daro. Jei ta vilkstė puol, grieb, plėš, tai ir visi vilkai plėš (Slančiauskas, *Pasakos*, 76).

Ši tik baltams būdinga mitinė konfigūracija, pagal kurią *Vilkė* pristatoma kaip vilkų rujos valdovė, su savo palyda lakstanti po miškus ir laukus, puolanti, griebianti, plėšianti, kas jai patinka, atitinka vieną iš galimų *Žvėrūnos-kalės* epifanijų ir pateisina tuo pačiu ir jos teonimą, ir prie jo prikergtą „kalės" epitetą.

Tokia mūsų siūloma interpretacija veda dar toliau, įtaigodama naujus sugretinimus. Graikų mitologiniame pasaulyje toks lakstymas po miškus negali nepriminti *Artemidės* globojamos laukinės ir virginalinės medžiotojos *Atalantos*, jos miškuose rengiamų lenktynių su jaunuoliais-pretendentais, kuriuos, vos pralenkusi, jinai nugalabija. Lietuviškų tikėjimų kontekste labai masinantis pasidaro šioje naujojoje perspektyvoje visos vilkotakų bylos persvarstymas.

Vilkotakai ir *vilkotrasos* – tai ypatingi žmonės, kuriems kartas nuo karto užeina „ūpas" arba „aitra" („ūpas" – J. Basanavičius, *Lietuviškos pasakos*, I, 192; „aitra" – *ibid.*, 191) „bėgti vilku", t.y. iš kultūrinio gyvenimo perėjus į laukinį, pasiversti į *Žvėrūnos* kurtą. Šį sugretinimą ypač paremia vienas nelauktas vilkotakystės bruožas: į vilkotakus dažnai paverčiama visa, iš jaunosios pusės – ar iš bažnyčios – per vartus važiuojanti „veselija", kuriai ir lemta gaujoje vilkais bėgioti (žr. Davainis-Silvestraitis, *Pasakos*, 340; *Gaidės ir Rimšės apylinkės*, 389). Nelyginant Medeinos pavaldinys zuikis, kuris, kaip anksčiau matėme, sugeba nuvilioti paskui save iš bažnyčios grįžtantį jaunavedį, taip ir šiuo atveju visa veselija „išgelbstima" nuo *Žvėrūnos* nekenčiamų vedybų ir seksualinio gyvenimo, paverčiant ją į vilkotrasų rują.

Tačiau vilkotakų bylos nuoseklus nagrinėjimas jau išeitų iš šio rašinio ribų.

2. *Žvėrūna – žvaigždė?*

Aiškindami *Žvėrūną* kaip žvėrių valdovę ar net kaip žvėries – vilkės pavidalą kartais priimančią laukinę dievaitę, mes ėmėme jos vardą tiesiogine, plokščia šio žodžio prasme. Tačiau išdėstydami su juo suриštus etimologinius sunkumus (žr. supra, skyrius II), jau matėme, kad yra galimas ir kitas, perkelta prasme šio žodžio vartojimas ar net kitos, naujos etimologijos pasiūlymas: pastebėjus, kad lietuviai net keletą dangaus kūnų vadina *Žvėrinės* vardu, ir *Žvėrinę* sutapdinus paprastos sufiksų substitucijos pagalba su *Žvėrūna*, galima ne be pagrindo bandyti daryti savotišką semantinę *tabula rasa* ir visą bylą iš naujo pradėti teigimu, kad dievaitė *Žvėrūna* yra visų pirma senovės lietuvių garbinta žvaigždė.

Tokį kelią ir pasirenka Mierzyńskis (in Mannhardt, 64–65), pasiryždamas surasti *Žvėrūną* atitinkantį šviesulį. Primindamas, kad Malalos kronikos intarpo autorius *Žvėrūną* charakterizavo kaip „kalę", jis šią kalę sugretina su romėniško dangaus žvaigždyno *Canis Major* pavadinimu ir būtent su to žvaigždyno didžiausia žvaigžde *Sirijum*. Radęs romėniškuose šaltiniuose, kad tam žvaigždynui, norėdami apsisaugoti nuo *caniculae*, nuo vasaros kaitrų, romėnai aukodavę *„raudonus šunis"*, Mierzyńskis mano turįs pagrindo prileisti, kad ir Lietuvoje galėjęs būti žvaigždžių garbinimas ir būtent net „Žwėrinekultus".

Visa tai atrodytų patraukliai ir įtikinančiai, jeigu šiai argumentacijos grandinei netrūktų poros sąnarėlių. Visas analoginis Mierzyńskio galvojimas pagrįstas atitikmens tarp slavų kronikininko pavartoto *Žvėrūnos* apibūdinimo *suka* „kalė" ir romėnų *Canis Major* („didysis šuo") nustatymu: tuo tarpu nėra aišku, ar slavuose *suka* vardu buvo vadinamas *Canis Major* žvaigždynas, ar, tuo labiau, lietuviškai *Žvėrūna* (ar bent *Žvėrine*) buvo vadinamas *Sirijus*. Trūkstant šių etnokultūrinių faktų, visas mitologo įrodinėjimas atrodo tik kaip labai įdomi sugestija.

Jinai lieka įdomi tiktai, savaime suprantama, atmetus visų pirma pozityvistinę XIX a. ideologiją, pagal kurią žmonės garbinę akmenis, medžius, na, ir dangaus kūnus. Prisimenant, kad dievaitė *Aušrinė* tiktai dangaus skliaute pasirodo žvaigždės pavidalu, kai tuo tarpu vandenyje jinai – jūros kumelė, o žemėje – gražuolė mergina, kad *Andojas* savo ruožtu danguje rodosi kaip *Mėnulis*, nėra jokių kliūčių įsivaizduoti, kad ir *Žvėrūna-Medeina* galėjo turėti savo atitikmenį dangaus šviesulio forma, lygiai taip pat kaip romėnų *Diana* buvo kartu ir *luna* „mėnulis". Net ir *Sirijaus* parinkimas *Žvėrūnos* dangiškam pasireiškimui atrodo visai neblogas. Atsiklausę lietuvių astronomų, profesorių Antano Juškos ir Vytauto Žitkevičiaus – kuriems šia proga dėkojame už paaiškinimus, – mes net bandėme išsiaiškinti mitinę *Žvėrūnos=Sirijaus* interpretaciją: tai, kad *Sirijus* liepos pradžioje rytuose pasirodydamas *prieš saulėtekį* galėjo būti romėnų suprastas kaip saulės kaitros pranašas ir dėl to vertas pagerbimo ir aukų, netrukdo jam, šviesiausiai viso dangaus žvaigždei, spindėti *vakarais* ir *naktimis* nuo gruodžio iki kovo mėnesio Lietuvos padangėje. Turint galvoje, iš vienos pusės, lunarinį, naktinį lietuvių religijos pobūdį, o iš kitos – faktą, kad žiemos mėnesiai, baloms ir pelkėms užšalus, kaip tik buvo pats gražiausias medžioklės metas, *Sirijaus* parinkimas *Žvėrūnos* žvaigžde atrodo visai patenkinamas. Tačiau visai šiai logiškai konstrukcijai trūksta tik vieno dalyko – etnokosmografijos patvirtinimo, kad *Sirijus* Lietuvos danguje buvo vadinamas *Žvėrūna* ar bent *Žvėrine*.

Šitaip dalykams susidėsčius, atrodo aišku, kad *Žvėrūnos* etimologijos – vieno ar kito etimono parinkimas – problema nėra aktuali: jos kaip *žėrinčios* (žvaigždės) interpretacija galėtų, žinoma, būti papildomu argumentu jos dangiškai epifanijai paremti, tačiau net ir tuo atveju dviejų etimonų susikryžiavimo – gana dažno reiškinio – galimybė neturėtų būti išleista iš akių.

1991

GEDIMINO SAPNAS

lietuvių mitas apie miesto įkūrimą: analizės bandymas

I. ĮŽANGINĖS PASTABOS

1. *Korpusas*

Esame užsibrėžę paanalizuoti lietuvių mitą apie miesto, tai yra Vilniaus, Lietuvos sostinės, įkūrimą. Analizė bus pirminė ir preliminari.

Pagrindiniai šaltiniai:
a) XV a. Lietuvos metraštis,
b) XVI a. Stryjkowskio *Kronika.*
Šalutiniai šaltiniai:
a) *Historia Poloniae* variantas,
b) J. Długoszo *Historia Polonorum.*

Pakeliui pasinaudosime stebukline pasaka, kurioje diskvalifikuojamas karalius ir pripažįstamas jo įpėdinis.

2. *Bendroji problematika*

a) Mitas, pateiktas XV a. *Metraščiuose,* atitinka Lietuvos didikų nepriklausomybės nuo Lenkijos karūnos ideologiją.

b) Tačiau nesąmoningai jame naudojamasi lietuvių religijos, kurią išpažino susivienijusi lietuvių bendruomenė tarp XI ir XV a. (krikščionybės priėmimas), pagrindinėmis kategorijomis.

c) Figūratyvinėje, o ne vien ideologinėje plotmėje, mite yra sekvencijų bei motyvų, kuriuos galime lyginti

– su Romos įkūrimo mitu,

– su karaliaus įžengimo į sostą ir nušalinimo mitais Indijoje, Romoje, Airijoje (Dumézil, *Servius et la Fortune*); tai rodo lietuvių mito archajiškumą ir galimybę jį įtraukti į lyginamąją indoeuropiečių mitologiją.

II. BENDROJI MITO EKONOMIJA

Bendroji mito ekonomija atrodo gana paprasta.

1. Herojaus įkūrėjo išvykimas ir ieškojimas

Mitui būdingas herojaus išvykimo ir ieškojimo *sudvejinimas*.

a) Pirmasis ieškojimas yra dalinė nesėkmė.

Gediminas, didysis Lietuvos kunigaikštis, palieka savo senąją sostinę *Kernavę* ir išvyksta medžioti; jis randa tinkamą vietą (kalvą), pastato ten pilį ir perkelia ten (į *Trakus*) savo sostinę.

b) Antrasis ieškojimas yra sėkmingas.

Gediminas palieka savo sostinę *Trakus*, išvyksta medžioti, randa tinkamą vietą (kalvą), įkuria ten miestą ir perkelia ten (į *Vilnių*) savo sostinę.

2. Įterptinė sekvencija

Toks sudvejinimas padidina antrojo ieškojimo vertę. Tarp tinkamos vietos atradimo ir miesto įkūrimo įsiterpia sekvencija, pagrindžianti šio ieškojimo sėkmę ir kartu parodanti pirmojo žygio nepakankamumą.

Įterptinę sekvenciją galima padalyti į du segmentus:

a) *Laukinio jaučio* (liet. *Tauras*) medžioklė,

b) Gedimino sapnas ir *Geležinio Vilko* regėjimas.

Šie du segmentai bendriausia prasme interpretuotini kaip

a) *Kvalifikacinis išbandymas*

Gediminas nušauna laukinį jautį pasirinktoje vietoje (ant kalvos).

b) *Sutarties sudarymas* (tarp valdovo ir dievų)

Gediminas sapnuodamas gauna dievų žinią – pranešimą,

žynys Lizdeika aiškina sapną, kuris pranašauja

α) lemiamąjį išbandymą – miesto įkūrimą,

β) šlovinamąjį išbandymą – būsimąją miesto šlovę.

Šiuo atžvilgiu *herojaus įkūrėjo ieškojimas pasirodo besantis sutarties su dievais ieškojimas* (po to, kai jis jau pelnė pripažinimą).

Tai leidžia suprasti, kodėl pirmosios sostinės įkūrimas yra nesėkmingas (nebuvo nei pripažinimo, nei sutarties).

3. Miesto įkūrimas = sutarties vykdymas = lemiamasis išbandymas

Baigiamoji sekvencija susideda iš herojaus įkūrėjo, pripažinto ir sudariusio sutartį, veiksmų. Juos sudaro:

a) dviejų pilių – Aukštutinės ir Žemutinės – pastatymas ir abiejų jų pavadinimas *Vilnium,*

b) religinės (Lizdeika, pagonių vyskupas) ir pasaulietinės (Goštautas, piliečių viršininkas ir karo vadas) valdžios įsteigimas,

c) Gedimino valdymo apibūdinimas pagal analogiją su Mitros suverenumu,

d) papildoma Stryjkowskio informacija apie religinių valstybės institucijų įkūrimą (trinariškumas).

4. Preliminari išvada

Mitas vienu metu atsiskleidžia

– kaip karaliaus įžengimas į sostą, karūnavimas, įšventinimas ir

– kaip miesto–valstybės įkūrimas.

Tolimesnėje analizėje pabandysime išryškinti šiuos du vienas kitą papildančius aspektus.

Gediminas išvyksta ieškoti – medžioklė – kalnas – Trakų įkūrimas

įterptinė sekvencija | Vilniaus įkūrimas

Medžioklė | Įkūrimas

III. IEŠKOJIMO SUDVEJINIMAS

1) Didysis kunigaikštis Gediminas vykdamas medžioti palieka savo senąją sostinę *Kernavę* (istoriniu požiūriu tai jo pirmtako ir brolio Vytenio, kuris mite pristatomas kaip Gedimino tėvas, sostinė).

Interpretacija. Verta pažymėti, kad Gediminas leisdamasis ieškoti (= išvyksta medžioti) *faktiškai* jau yra suverenas. Naratyvinės sintaksės požiūriu galima pasakyti, kad jis yra *norintis* subjektas.

2) Pasakojimas nemini, kad pirmajame žygyje Gediminas būtų aptikęs ar nušovęs žvėrių: taigi ieškojimas yra nesėkmingas. To *nežinodamas*, jis vis dėlto stengiasi įkurti miestą, tapsiantį jo sostine. Nors jis randa aplinką, labai panašią į tą, kuria baigsis jo antrasis ieškojimas (tinkama vieta: graži kalva, apsupta ąžuolynų ir lygumų) ir kur jis pasistatydina *Trakų* pilį, kad kiek vėliau į ten perkeltų savo sostinę, žygis jo nepatenkina ir jis iš naujo tęsia ieškojimą.

Interpretacija. Nežinodamas, ką *daryti,* Gediminas imasi veiklos ir įsteigia savo sostinę *Trakuose*: taigi jie yra įkurti *galėjimo daryti dėka,* o to nepakanka. Naratyvinės gramatikos požiūriu tarp medžioklės-ieškojimo ir iš karto po to vykdomų miesto įkūrimo veiksmų stinga jungiamosios grandies, kurią stengiamasi užpildyti sudvejinimu, dėl to pirmojo mėginimo stoka tampa dvigubai reikšminga.

IV. KVALIFIKACINIS IŠBANDYMAS

1) Tauro medžioklės epizodas, kurį naratyviniu atžvilgiu apibūdinome kaip kvalifikacinį išbandymą, primena (skiriasi tik giminė)

Karvės vaidmenį indoeuropietiškuose karaliaus įžengimo į sostą mituose, kuriuos tyrinėjo ir lygino Georges'as Dumézilis. Išties *Imperijos Karvė*, paaukota Dianai, suteikia romėnams galią valdyti kitas tautas, tuo tarpu airių karaliaus Breso *Medinė Karvė*, kurios netikrą pieną jis turi gerti, diskvalifikuoja jį kaip karalių ir pražudo. Kita vertus, kaip tik medžioklės metu indų karalius Prithus pagauna *Gausybės Karvę*, kuri seniau buvo vadinama *Karve Varadž*, tai yra žodžiu, žyminčiu suverenumą. Pagauta medžioklėje ar paaukota Dianai, Karvė, suverenumo simbolis, reiškia karaliaus pripažinimą arba diskvalifikavimą.

2) Lietuvių pasaka, kuri, nepaisant savo „stebuklinio" pobūdžio, išsaugo kai kuriuose variantuose tam tikrus mitologinius elementus, leidžia atpažinti *Geležinės Karvės* figūrą, taip pat susijusią su pripažinimo arba diskvalifikavimo funkcijomis. Pasakoje veikia karalius, kuris nori vesti *Mėnulio* dukterį, gyvenančią marių dugne, arba kai kuriuose variantuose tiesiog „Jūrių karalaitę". Herojus, pasiųstas ją atgabenti, po daugelio išbandymų uždavinį įvykdo, bet Mėnulio duktė sutinka ištekėti tik už to, kuris išsimaudys Geležinės Karvės piene (viename iš variantų – tik jos tėvui Mėnuliui palaiminus). Geležinės Karvės pienas yra verdantis. Herojus, verčiamas pasinerti pirmas, pagalbininko padedamas išbandymą atlaiko ir tampa *sveikas* bei *gražus*. Diskvalifikuotas karalius gauna galą verdančiame piene, tuo būdu perleisdamas karalystę vertesniam.

Taigi ši pasaka-mitas, išreiškianti suverenumo ideologiją, primena airių mitą apie karaliaus nušalinimą. *Geležinė Karvė*, kaip ir *Medinė Karvė*, yra diskvalifikavimo įrankiai. Bet drauge tai yra ir karaliaus įteisinimo mitas: herojaus žygdarbiai suteikia jam teisę būti suverenu. Šiuo atžvilgiu tai panašu į Gedimino mitą, kuriame faktiškasis suverenas vėliau tampa dievų pripažintu suverenu.

Kadangi *Karvės–tauro* figūra yra akivaizdžiai susijusi su suverenumo funkcija, kyla klausimas, kuriai dieviškojo suverenumo sričiai ji priklauso. Aiškiai matyti, kad lietuviškoji suverenumo įgijimo versija yra Indijai ir Romai būdingų procedūrų sintagmatinė inversija. Lietuvoje faktiškasis suverenas ieško dieviškojo įteisinimo, tuo tarpu Indijoje ir Romoje iš dangaus siunčiami dieviškieji ženklai iš anksto parodo dievų pasirinkimą.

Čia pateikiami tik apmatai hipotezės, kuriai patvirtinti, be abejo, reikėtų nuodugnesnių tyrinėjimų. Ja siekiama apibrėžti lietuvių mitologijoje sutartinio, Mitros tipo suverenumo sritį ir prilyginti pastarąjį (arba bent įtraukti į jo sritį kaip vieną iš būdingųjų jo apraiškų) lunariniam *Mėnulio* dievui, kuris yra ekvivalentiškas senųjų prūsų *Patrimpui* iš Grunau dievų triados (jos patikimumą neseniai iš naujo įvertino Jaanas Puhwelas).

Karaliaus noras (pasakoje apie Geležinę Karvę) vesti Mėnulio dukterį, tai yra užmegzti jo suverenumą įteisinančius sutartinius santykius, tėra vienas išeities taškas Mitros ≈ Mėnulio ≈ Patrimpo sutapatinimui.

a) Iš daugelio faktų, leidžiančių gretinti *Mėnulį* ir *Patrimpą*, nurodysime tik kai kuriuos. Pirmiausia *Mėnulis*, net jei jis apsireiškia kaip dangaus valdovas, neabejotinai gyvena po vandeniu, jis yra vandens dievas, kaip ir *Patrimpas*. Jis beveik visada turi jauno žmogaus (arba jauno dievo) išvaizdą, visai kaip ir Patrimpas, vienintelis jaunas iš trijų pagrindinių Grunau dievybių. Negana to, kai kuriose tarmėse *Mėnulis* arba *Mėnuo* yra vadinamas tiesiog *Dievaičiu* (diminutyvinė arba augmentatyvinė žodžio „dievas" forma); maldose, kuriomis kreipiamasi į Mėnulį (jų yra gana daug išlikę), jis visada minimas kaip suverenus dievas. Tose pačiose maldose iš jo prašoma *gyvenimo, sveikatos, grožio* ir *turtų*: kaip žinoma, panašias funkcijas Patrimpui priskiria Grunau (Geležinės Karvės vykdomos transformacijos eina ta pačia kryptimi).

b) Taip formuluojame problemą ne dėl to, kad iš anksto ketintume baltų dievą Patrimpą – Mėnulį Dievaitį sutapatinti su Mitra. Manytume, kad iš pradžių svarbiausia yra suvokti trifunkcinį didžiųjų baltų dievų pasiskirstymą, tikintis vėliau tuo paaiškinti iš pirmo žvilgsnio trikdantį faktą, kad trečiosios funkcijos požymius ir prūsai, ir lietuviai priskiria, pavyzdžiui, Patrimpo–Mėnulio sričiai.

Grįžkime prie *Tauro* vaizdo. Papildoma informacija, kurią apie Vilniaus įkūrimo mitą pateikia M. Stryjkowskio *Kronika Polska i Litewska*, sutvirtina Tauro figūros sąsajas su suverenumo simbolika. Stryjkowskis pažymi, kad Gedimino nušauto tauro ragus, apkaustytus auksu, didieji Lietuvos kunigaikščiai laikė savo iždе ir naudodavo juos kaip taures ypatingomis (iškilmingomis) aplinkybėmis:

priimdami užsienio pasiuntinius; taip tęsėsi iki *Vytauto*, kuris karalių ir kunigaikščių suvažiavime, sušauktame Lucke 1429 metais jo karūnavimo proga, padovanojo vieną iš tų ragų Šventosios Romos imperijos imperatoriui, Vengrijos karaliui Sigismundui. Šio gesto reikšmė yra aiški: prieš tapdamas krikščionių karalium ir laukdamas popiežiaus pasiųstos karūnos, Vytautas norėjo savo suverenumą simboliškai pasidalyti su imperatorium senovišku papročiu, kad po to tai patvirtintų numatytu krikščionišku karūnavimo ritualu. Nesvarbu, ar tai tikra istorija, ar tik mito tąsa: *Tauro* ragai buvo simbolis to dieviškojo ir sutartinio suverenumo, kuris buvo pripažintas Gediminui, kai šis nušovė laukinį jautį ir jį paaukojo, kaip galima spręsti iš Stryjkowskio, dievams, panašiai kaip Romoje tai padarė Dianos žynys, pritvirtinęs Imperijos Karvės ragus prie įėjimo į Dianos šventovę.

V. ŠVENTARAGIO SLĖNIS

Kadangi buvo per vėlu grįžti į *Trakus*, jo sostinę, *Gediminas* nusprendžia praleisti naktį netoliese, *Šventaragio* slėnyje. Čia jis ir susapnavo „stebuklingą sapną", kuriame išvydo *Geležinį Vilką*.

Šis slėnis pasirodo kaip tikriausia mitinė erdvė, tinkanti bendravimui su dievybėmis dėl įvairių priežasčių.

1) Pirmiausia tai slėnio vardas, paveldėtas iš *Šventaragio*, pirmojo mitinio visos Lietuvos valdovo (didžiojo kunigaikščio). Reikšmingas pats šio valdovo vardas, sudarytas iš dviejų žodžių; *ragas* ir *šventas* (galbūt tai nuoroda į vieną iš *Mėnulio* epifanijų). Pažymėtinas panašumas į indų ir romėnų mitus, kuriuose taip pat primenamas pirmykštis, mitinis karalius.

2) *Šventaragis*, kurio valdymą padavimas nukelia į XI a., bet kuris pirmąsyk paminėtas tik XVI a. Lietuvos metraščiuose, išgarsėjo ne savo karo žygiais, kaip yra įprasta (Jurginis, *Istorija ir poezija*, p. 43), bet vien palaidojimo aplinkybėmis. Būtent jis įvedė naujus laidojimo papročius, paliepdamas savo sūnui *Gerimantui* sudeginti jo kūną ir palaidoti jį toje vietoje, kur yra slėnis, nuo tada vadinamas jo vardu. Įdomu pastebėti, kad mitas bendriausiais bruožais sutampa su naujausiais archeologiniais atradimais ir istoriniais

tyrinėjimais: jie rodo, kad Lietuvos teritorijoje lavonų deginimas pakeičia laidojimą tarp V ir X amžiaus ir kad, kita vertus, sprendžiant iš įvairių kultūros duomenų, lietuvių bendruomenė su vieningomis ekonominėmis ir socialinėmis institucijomis galutinai susiformuoja XI amžiuje.

3) Šią laidojimo papročių transformaciją, atitinkančią tikrą religinį perversmą, sunku griežčiau apibrėžti. Tarkime, jei *Patulas*, požeminis Grunau šventovės dievas, kurio atributai yra žmonių, jaučių ir arklių kaukolės, gali būti laikomas „vėlių dievu", jo atributai tikriausiai turėtų pasikeisti, o gal ir jam pačiam tektų užleisti suverenaus dievo vietą dievybei, susijusiai su ugnies kultu.

Vis dėlto Stryjkowskis, kurio komentarai, papildantys pirmąją mito versiją, retai kada kertasi su šio bendrąja prasme, pateikia svarbios informacijos. *Šventaragis* yra ne tik pirmasis suverenus visos Lietuvos didysis kunigaikštis ir naujų laidojimo papročių pradininkas, jis taip pat yra *amžinosios ugnies* kulto pradininkas, įkūręs ją *netoli* Slėnio („kur dabar yra patrankų liejykla", – patikslina Stryjkowskis savo meto geografiniais duomenimis); šis kultas gretinamas su Vestos šventovės kultu Romoje.

Mums belieka dar sykį priminti skaitytojui Dumézilį, kuris studijoje *Servius et la Fortune* (p. 219) pabrėžia ypatingą ugnies vaidmenį įžengiant karaliui į sostą: karaliai Servijus ir Prithus vienaip ar kitaip yra atsiradę iš ugnies, o *Nairyosanha*, iranėnų ugninė dvasia, yra „paveldėtoji dvasia, saugoma valdovų rūmuose" (p. 220).

Nesileidžiant kol kas į religinius svarstymus, pakaks pažymėti, kad vietovė, pasirinkta Gedimino „aplankymui sapne", pasirodo besanti sakralinė erdvė, amžinosios ugnies įkūrimo ir kulto vieta.

VI. ĮGALIOTASIS IR JO PATARĖJAS

Aptarę vietovę, kurioje Gediminas išvydo sapną, ir atidėdami sapno turinio analizę vėlesniam laikui, pasidomėkime šio bendravimo aplinkybėmis ir dalyviais.

Gediminas sapnuoja sapną, kurį vadina „stebuklingu" ir kurio reikšmės nesupranta. Taigi pabudęs jis kreipiasi į *Lizdeiką*, kuris *Met-*

raščiuose vadinamas „vyriausiuoju kunigaikščio Gedimino žyniu", o *vėliau* „pagonių kunigu". Beje, Janas Długoszas savo *Historia Poloniae*, liber XII, parašytoje XV a. viduryje, netikėtai pateikia lietuvišką šio *žynio* (kurį Stryjkowskis, lygindamas su romėnais, vadina ir *auguru*) įvardijimą: tai *sacerdos* „qui eorum lingua *zincz* appelabatur". Lietuviškai *žinčius* yra *nomen agentis*, priklausantis žodžio *žinoti* šeimai: taigi žynys pagal savo funkcijas yra laikomas „žinovu". (Nurodyti kitus Łasickio dievų vardus, turinčius tą pačią priesagą.)

Metraščiai pasitenkina primindami būsimojo „pagonių kunigo" vardą ir lyg tarp kitko pasakydami, kad „jis buvo rastas erelio lizde" (vardas *Lizdeika* yra *nomen agentis*, kilęs iš žodžio *lizdas* šaknies). Stryjkowskis šiuo atveju pateikia dvejopą komentarą. Viena vertus, jis papildo *Metraščius*, patikslindamas, kad jisai buvo rastas „erelio lizde vienoje girioje, prie didžiojo kelio", bet taip pat, kad pats *Vytenis* jį rado ir išauklėjo *kaip savo sūnų*. Pagal kitą versiją, bandančią „racionaliai" paaiškinti įvykį, apie kurį sužinota atseit iš nuogirdų, *Lizdeika* buvęs rastas medyje pakabintame švariame lopšyje; augdamas jis stebindavęs savo ypatingais gabumais, leidžiančiais nuspėti, kad jis *kilęs iš didžiūnų ar kunigaikščių*, bet buvęs pamestas pavydulįaujančios pamotės ar patėvio.

Vytenis, žinomas istorijoje kaip *Gedimino* brolis ir pirmtakas, *Metraščiuose* laikomas jo tėvu. Taigi *Gediminas*, *Vytenio* sūnus, ir *Lizdeika*, *Vytenio* rastas ir išauklėtas „kaip tikras sūnus", pasirodo esą broliai ir atliepia brolius *Vaidevutį* ir *Brutenį*, kurie Grunau *Preussische Chronik* atitinkamai pavaizduoti kaip Prūsų pirmasis karalius ir aukščiausias kunigas, taip pat *Romulą* ir *Remą*.

Tuo tarpu kai Stryjkowskio versija pristato *Gediminą* ir *Lizdeiką* kaip tariamus brolius, Miechowitos *Chronica Polonorum* (1521, p. 244) priskiria *Gediminui* daug prastesnę kilmę: jis buvęs Vytenio arklininkas (arba arklidžių prižiūrėtojas) ir iškilęs tik jį nužudydamas. Taigi dvi viena kitai prieštaraujančios versijos – kiekviena savaip – turi atitikmenis romėnų mitologijoje: pirmoji primena dviejų brolių įkurtą miestą*, antroji smurtinį pirmtako, karūnuoto valdovo, nušalinimą. Pažymėtina, kad ir viena, ir kita

* Plg. išlikusį *dvynių* reikšmingumą.

versija nepaiso „istorinės tiesos", tvirtinančios, kad *Gediminas* buvo savo brolio *Vytenio* įpėdinis, ir kiekviena savaip pasisavina „mitinės tiesos" skiautes: būtinybę, kad iš pradžių būtų du broliai ir kad tik vienas iš jų taptų valdovu, taip pat būtinybę, kad pirmapradiškumą žymėtų rastų vaikų ar nežinomos kilmės situacija, pagaliau nužudymo būtinybę, kad valdovas pasirodytų „vienintelis".

VII. SAPNAS IR JO IŠAIŠKINIMAS

Gediminas sapnuodamas regi ant kalvos, kurią vadindavo Kreivuoju (Krivių) kalnu, o dabar vadina *Plikuoju kalnu*,

a) didžiulį *Geležinį Vilką*,

b) Vilko viduje tarytum staugia šimtas vilkų.

Lizdeikos aiškinimas yra toks:

a) didžiulis *Geležinis Vilkas* reiškia, kad čia stovės sostinė,

b) staugimas (einantis) iš jo vidaus (reiškia): jos garsas sklis po visą pasaulį.

1) Naratyviniu požiūriu sapno epizode atpažįstame visus sutartinės sekvencijos požymius arba, tiksliau sakant, pirmąją sutarties dalį: paskelbiama žinia-pranešimas, kurį tas, kuriam šis skiriamas, turi priimti arba atmesti. Taigi prieš mus dieviškas Adresantas, Adresatas (Gediminas) ir tarpininkas (Lizdeika), iššifruojantis ir aiškinantis pranešimą.

2) Pranešimo objektas arba turinys yra elgimosi programa, kurią Adresatas, priimdamas sutartį, įsipareigoja vykdyti, tai yra perkelti iš virtualybės į realybę.

3) Lietuviškajam mito variantui būdinga tai, kad jis grindžiamas dieviškojo ir žmogiškojo suverenumo sutartimi. Tuo tarpu kai Grunau mato reikalą pabrėžti, kad Prūsuose *Vaidevutį* „paskelbė karaliumi vietiniai gyventojai" (J. Puhwel, p. 4), kai indų ir romėnų variantuose dievų pritarimas yra implicitinis ir ankstesnis už sutartį tarp karaliaus ir tautos, lietuvių mitas, pristatęs Gediminą

– kaip suvereną pagal *galią* (norą?) (= Trakų įkūrimas),

– kaip suvereną pagal *žinojimą* (galią?) (= Tauro medžioklė)[1], pabrėžia eksplicitinius sutartinius santykius tarp dievų ir žmonių (su-

tartis dar akivaizdžiau eksplikuojama „degradavusiame" mite apie *Geležinę Karvę*, kur karalius siekia santuokos su *Mėnulio* dukterimi).

4) Sapnas susideda iš dviejų pasakymų:

a) pirmajame Geležinis Vilkas tapatinamas su sostine, kurią valdovas yra kviečiamas įkurti. Perėjimas prie šios sutarties dalies realizavimo, miesto įkūrimas, pasakojimo ekonomijoje sudaro herojaus *pagrindinį išbandymą*,

b) antrajame pasakyme šimto vilkų staugimas prilyginamas būsimajai miesto šlovei. Čia turime į ateitį nukeltą *šlovinamąjį išbandymą*, kurį žada Adresantas ir kuris priklausys nuo to, ar bus įvykdyta pirmoji sutarties dalis.

5) *Vilko* personažas yra kelialypis. Nors pagal etiologinę tradiciją vilką sukūrė *Velnias* (Varūna?), pastarasis vis dėlto įkvepia jam gyvybę, tik pasinaudodamas *Dievo* (dabartinio krikščionių Dievo, Mitros?) patarimu ir tapdamas jo priešu (Dievas liepia Vilkui pulti ir praryti Velnią). Kita vertus, XIX a. žodinėje tradicijoje vilkų valdovas yra šventas Jurgis, iš kurio bruožų lengva atpažinti vieną *Perkūno* (≈ Indros) manifestacijų.

Taigi *Geležinis Vilkas* (ir Geležinė Karvė) kai kuriais atžvilgiais primena romėnų *Vilkę*: jinai maitina ir perduoda savo jėgą būsimiesiems miesto įkūrėjams, tuo tarpu *Geležinis Vilkas* simboliškai įkūnija būsimosios sostinės tvirtumą ir jėgą. Bet, kita vertus, kadangi būsimoji miesto tvirtovė bus pastatyta toje vietoje, kur sapne pasirodė vilkas, *Geležinis Vilkas* taip pat gali įkūnyti karinę funkciją ir gali būti gretinamas su *Lupum Martijum*, romėnų pergalės pranašautoju.

Kad ir kaip ten būtų, funkcinis skirtumas tarp *Tauro*, kuris kvalifikuoja valdovą įkūrėją, ir *Geležinio Vilko*, kuris simbolizuoja miesto tvirtumą ir galią, tampa akivaizdus.

VIII. MIESTO ĮKŪRIMAS

1) Pritardamas sapno aiškinimui ir paklusdamas jo priesakui, Gediminas nedelsdamas įkuria sostinę. Įkūrimas turi materialųjį ir institucinį aspektą, ir šiuo atžvilgiu *Metraščiai* ir Stryjkowskio komentarai nevisiškai sutampa.

Pasikliaujant *Metraščiais*, galima išskirti tokius aspektus:

a) Materialusis miesto įkūrimas pasireiškia tuo, kad rytojaus dieną pradedamos statyti dvi pilys: viena, Žemutinė pilis – *Šventaragio* slėnyje, kita, Aukštutinė – *Kreivajame kalne*, kuris *Metraščių* parašymo laikais buvo vadinamas Plikuoju kalnu ir kur Gediminui pasirodė *Geležinis Vilkas*. Abi pilys vėliau pavadinamos Vilnium, ir ten perkeliama sostinė.

b) Miesto institucijos įsteigiamos paskyrus Gedimino karo vadą (etmoną) *Goštautą* pirmuoju pasaulietiniu Vilniaus viršininku (vaivada); šis paskyrimas tekste nurodomas eksplicitiškai, iš karto po sostinės perkėlimo, o jį atitinka kita, implicitinė institucija – Lizdeikos, buvusio vyriausiojo žynio, pavertimas „pagonių kunigu".

Stryjkowskio pasakojimas kai kuriais atžvilgiais nutolsta nuo *Metraščių*:

a) Materialusis miesto įkūrimas prasideda Aukštutinės pilies pastatymu, ji šį sykį iškyla *Taurakalnyje*, kur buvo nušautas tauras ir kur, pasak pasakotojo, pasirodęs Geležinis Vilkas, tuo tarpu Žemutinė pilis buvusi pastatyta vėliau, „išmatavus plotą"* [*wymierzył potym plac*], *Šventaragio* slėnyje, kuris tada vadintas *Krivių* slėniu.

b) Apie *Goštauto* paskyrimą viršininku nieko nesakoma, bet pabrėžiama, kad Lizdeika buvo paskelbtas „pagonių vyskupu", negana to, įkūrimo epizode išsamiai kalbama apie tai, kaip įkurtoje sostinėje rūpintasi „savo dievams užtikrinti garbę", o tiksliau sakant, miesto ribose išskiriamos trys kulto vietos.

2) Iš pirmo žvilgsnio atrodo, kad šie neatitikimai, kurių reikšmė labai nevienoda, atsiranda kryžiuojantis binarinėms struktūroms ir mitinį pasakojimą apipavidalinančiam ternariniam skaidymui.

Binarinės struktūros pasireiškia:

a) dviejų pilių – Aukštutinės ir Žemutinės – buvimu; abu metraštininkai turėjo galimybę tuo įsitikinti *de visu*,

b) dviejų įkūrėjų, tariamų brolių, Gedimino ir Lizdeikos buvimu.

Ternarinės struktūros atsiskleidžia:

a) trijų reikšmingų erdvių – dviejų kalvų ir vieno slėnio buvimu: jos vadinamos trim vardais: *Taurakalnis*, Kreivasis kalnas ir Šventaragio slėnis,

* Tai primena paprotį, nurodytą p.[2].

b) tarp jų paskirstomi *trys* mitiniai įvykiai: tauro medžioklė, Geležinio Vilko pasirodymas ir Gedimino sapnas (bet juos atitinka tik *dvi* pastatytos pilys),

c) trys kulto vietos (kurias atitinka *du* įkūrėjai).

Istoriniai (akivaizdus dviejų pilių buvimas) ir naratyviniai (galimas dviejų mitinių temų – miesto įkūrimo ir suvereniteto įsteigimo – susikryžiavimas) apribojimai trikdo pasakojimo nuoseklumą, bet tai neužgožia trinario šventybės pagrindimo, kurio metraštininkai tikriausiai nebesuprato.

3) Prieštaravimui tarp *trijų* mitinių erdvių ir *dviejų* istorinių pilių išspręsti randamos dvi galimybės. Įkurdindamas Žemutinę pilį Šventaragio slėnyje,

a) *Metraštis* mini tik vieną kalvą – *Kreivąjį kalną* (kur pasirodė Geležinis Vilkas), ten lokalizuoja Aukštutinę pilį, nieko nepasakydamas, kas nutiko *Tauro kalne.*

b) Stryjkowskis vieną ir tą pačią kalvą susieja su dviem stebuklinėm apraiškom – Tauro ir Geležinio Vilko, pavadina ją Taurakalniu ir lokalizuoja ten aukštutinę pilį. Vis dėlto suvokdamas, kad lieka nepanaudotas dar vienas (kalvos) vardas, jis pateikia Kreivojo kalno pavadinimą kaip antrąjį Šventaragio slėnio vardą. (Toks vardo perkėlimas tapo įmanomas sutapatinus lietuvišką šaknį *Kreiv-*, virtusią slaviškame *Metraščių* tekste *Kriv-*, su *Krivio* vardu – taip buvo vadinamas senųjų prūsų *pontifex maximus*; tokiu būdu Šventaragio slėnis suvokiamas ir kaip (pagonių) kunigų slėnis. *NB*. Tokia etimologija nebūtinai klaidinga.)

4) Šitokią *istorinių* apribojimų sąlygotą redukciją, ternarinės sakralinės erdvės suvedimą į binarinę kompensuoja trinariškumo principas kitame lygyje.

a) *Metraštis* greta *Gedimino* ir *Lizdeikos* įveda trečiąjį personažą – *Goštautą*, karo vadą ir pirmąjį miesto viršininką, ir šitaip apibrėžia trinarį valdžių padalijimą.

b) Stryjkowskis savo ruožtu, paaiškinęs, geriau ar blogiau, materialųjį, pasaulietišką miesto įkūrimą, ima plačiai svarstyti šventybės įsteigimo problemą, itin stengdamasis apibrėžti Vilniuje įsteigtas *tris* kulto vietas.

Tiktai lyginamasis visų šių trinariškumų tyrinėjimas galėtų mums paaiškinti ne tik miesto įkūrimo ir ne tik suvereniteto įsteigimo mitą, bet pamatinę lietuvių religijos sąrangą.

IX. ŠVENTYBĖS TRINARIŠKUMAS

IX-1. Velnias-Kalvelis?[3]

Abu mūsų šaltiniai sutampa pripažindami, kad Šventaragio slėnis dar prieš Vilniaus įkūrimą buvo šventa vieta. Pateikdami skirtingus kalvos, kur buvo pastatyta Aukštutinė pilis, pavadinimus, jie sutaria nurodydami, kad Žemutinė pilis stovi šiame slėnyje. Abu variantai pasirenka jį kaip vietą, kurioje Gediminą aplanko sapnas – paliepimas įkurti miestą, tuo būdu slėnis tampa išskirtine bendravimo su šventybe vieta. Taip pat ir papildomi Stryjkowskio duomenys šia tema neperžengia bendrųjų mito rėmų ir, kol nėra pateikta priešingų įrodymų, gali būti laikomi patikimais. Taigi Stryjkowskis išvardydamas tris kulto vietas, skirtas Vilniuje „dievų garbei užtikrinti", greta dviejų, *įsteigtų* Gedimino, aiškiai skiria pirmąją, *ankstesniąją* kulto vietą, įkurtą Šventaragio ir jo sūnaus Gerimanto, kurios kunigus Gediminas tik „gausiai aprūpino".

Visa tai skatina manyti, kad ši kulto vieta, pašvęsta *Amžinajai Ugniai*, ankstyvesnė už kitas religines miesto institucijas, būdama slėnyje greta pirmųjų valdovų, mitinių ugnies kulto ir lavonų deginimo ritualo įsteigėjų, nekropolio, atitinka tam tikrą dieviškojo suverenumo sritį, kurią galima bandyti apibrėžti.

Pripažindami esant tokią šventybės sritį, susijusią su suverenia dievybe ir Ugnies kultu, vis dėlto susiduriame su tam tikrais keblumais.

Mūsų tyrinėjimą trikdo dvejopi keblumai:

a) Sritis, kurią Stryjkowskis priskiria ugnies kultui (ir kuri tiesiogiai siejasi su *Metraščiuose* minimu *Šventaragio* mitu), atitinka, jei lygintume lietuvių dievų trinariškumą su Grunau prūsų panteonu, *Patulo* valdas, o šio požemio dievo lietuviškas atitikmuo veikiau būtų *Velnias*: iš tiesų kitose dviejose kulto vietose, taip pat

analogiškame mito, kurį turėtume atkurti, trinariškume implicitiškai atpažįstame Mitros ≈ Patrimpo Mėnulio sritį, o greta jos sritį, tiesiogiai priskirtą Perkūnui (liet. ir pr.) ≈ Indrai.

b) Dėl šio neatitikimo protėviams ir mirusiems pašvęstoje vietoje požemio dievybės požymius atstoja ugnis: tuo būdu Vilniuje įsteigiamos dvi ugnies kulto vietos, kurias Grunau šventykloje atitinka viena amžinoji ugnis, skirta Perkūnui.

Iš šių dviejų kontrargumentų lengviau berods paneigti antrąjį. Kad lietuvių gentys garbino ugnį, pradedant pirmaisiais šaltiniais, nuolat pabrėžia abiejų Vokiečių ordinų metraštininkai, o ugniavietės sunaikinimu *pradeda* savo veiklą, pasak Jano Długoszo, „Wladislaus Rex", didysis Lietuvos kunigaikštis, tapęs krikščionišku Lenkijos karaliumi; jis įsako užgesinti „ignem, qui perpetuus ab illis putabatur in Vilnensi civitate, quae caput et metropolis gentis erat servatum..."[4] Reikšminga, kad tas pats Długoszas, kalbėdamas apie lietuvių dievus, pateikia jų *interpretationes romanae* sąrašą, kuriame garbinamus objektus, įvardytus kaip *ignem, fulmen, silvas* et *aspides*[5], atitinka vardai *Vulcanum, Iovem, Dianam* et *Aesculapium*. Mūsų dėmesį patraukia ne tik tai, kad sąrašą keistu būdu pradeda palyginti antraeilė romėnų dievybė – Vulkanas, bet ypač tai, kad Jupiteris tiesiogiai tapatinamas su *Perkūnu* ir jo atributu laikomas *fulmen*, o Vulkanui priskiriama *ignem*. Taigi tuo tarpu kai Grunau *Kronika*, kaip ir Stryjkowskis, nurodo Perkūno ugnies kultą, kitą ritualinę ugnį nesunku, o gal ir būtina priskirti lietuviškajam Vulkanui.

Gal įmanoma žengti dar vieną žingsnį ir iškelti šio Vulkano tapatybės hipotezę?

Nuo XIII amžiaus rusų *Metraščiai*, būtent *Malalos kronika* (1261) ir *Volynės metraštis* (XIII a.), mini (pirmoji – greta Perkūno) dievą Teliavelį, kurio vardą filologai ir mitologai vieningai kildina iš lietuvių *Kal-ev-elis (plg. suomių Kalevala), aug. *Kalvelis*, dimin. iš *Kalvis*, juo labiau kad *Malalos kronika* jį apibūdina kaip „kalvį, nukalusį saulę ir pakabinusį ją danguje". Kitas liudijimas, pateiktas Jeronimo Prahiškio (*Scriptores rerum Prussicarum*, IV, Leipzig, 1890, p. 238), datuojamas 1409–1418 m., patvirtina šio dievo kalvio ir deivės Saulės (liet. mot. g.) gretybę: ji buvusi garbinama Lietuvoje

po to, kai milžinišku kūju buvo išlaisvinta iš tvirčiausio bokšto, kur galingasis karalius ją buvo uždaręs.

Taigi *Kalvelis–Vulkanas* iš tiesų egzistuoja ir jo ryšys su ugnimi visiškai nekelia abejonių. Ar negalima būtų jo tapatinti su dievu *Krukiu*, kurį (savo *De Diis Samagitarum*) mini Lasicius, taip jį apibūdindamas: „suum (est) deus qui religiose colitur ab Budraicis, hoc est, fabris ferrarijs“[6]. Kol kas sunku pasakyti, ar iš tiesų yra mitinis ryšys tarp kiaulių ir dievo *Krukio*, ar čia esama tik nesusipratimo, kylančio dėl žodžio homofonijos: liet. *Krukis* sieja du žodžius (arba dvi vieno žodžio sememas): pirmasis iš tiesų reiškia „kiaulės šnipą“, o antrasis – „(kreivą) lazdą“ ir metaforiškai – „tai, kuo galima pasiremti“, „įpėdinį“; ši antroji prasmė nuo seno paliudyta daugelyje žodynų.

Atrodo, kad *Krukis*, kalvių dievas, jų garbinamas naktį (žodis *budraitis* yra veikėjo vardas, kilęs iš *budra* – „nakties tamsybės“), galėjo būti dievas įpėdinis, jau minėtos religinės revoliucijos metu pakeitęs *Velnią* ≃ *Patulą*, požemio tamsybių dievą. Iš tiesų folkloriniai duomenys, gana gausūs (bet dar nepakankami, kadangi ši problema nėra sistemingai tyrinėta), nurodo glaudžius *Velnio* ir *Kalvio* ryšius: būtent *kalvis* išgavo iš piktųjų dvasių (≃ *velniai*) geležies gaminimo paslaptį, yra žinoma, kad *Velnias* (vns.) pasirodo vienos mitinės pasakos herojui ilgabarzdžio senio pavidalu ir jį nusiveda į savo požeminę kalvę; vėlgi *Kalvis*, jau numiręs, priverčia sprukti iš pragaro visas piktąsias dvasias ir tokiu būdu pasiekia, kad Dievas jį priimtų į dangų; kitoje pasakoje herojus, susidūręs su *Velniu*, grasina pasikviesiąs savo brolį *Kalvį*, kuris gyvena danguje, ir pan.

Visi šie faktai, nurodantys tam tikrą *Velnio* ir *Kalvelio* giminystę, žinoma, turėtų būti papildyti ir palyginti su indoeuropiečių atitikmenimis (plg. Toporov). Bet jau dabar jie palaiko hipotezę, pagal kurią lietuvių panteone vietą, paprastai priklausančią Varūnos tipo suvereniam dievui, užėmė dievas, susijęs su amžinosios ugnies kultu; tai galėjo būti *Kalvelis, Velnio* ≃ *Patulo* pakaitalas ar bendras.

IX-2. Mėnulis?

Gausiai apdovanojęs dvasininkus, patarnavusius amžinajai ugniai, „Gediminas *dar viršaus pridėjo* – dievams pašventė tamsią girią ir pagonių papročiu kunigus joje įkurdino, kurie už mirusiųjų kunigaikščių vėles anose vietose arba prie ugniaviečių meldėsi, taip pat ir žalčius, vadinamus Gyvatėmis ir Žemininkais (*Gywojtos* ir *Ziemennikos*), penėjo ir augino kaip naminius dievaičius. O ta giria palei Viliją ėjo nuo patrankų liejyklos ligi Lukiškių".

Mes sąmoningai perrašėme Stryjkowskio tekstą, kad pristatytume skaitytojui visą metraštininko paliudijimą drauge su kylančiais keblumais.

Iš pirmo žvilgsnio tekstas atrodo aiškus:

a) Pateiktas tarp nuorodos į amžinosios ugnies kulto vietą ir kulto vietos, skirtos Perkūnui, aprašymo, šis tekstas, be abejo, apibūdina trečiąjį kultą, susijusį su trečiąja šventybės sritimi.

b) Naratyvinės sekvencijos, pasakojančios apie tauro medžioklę, analizė leido mums gana patikimai paaiškinti, kad tauras priklauso suverenumo sričiai, atstovaujamai Mitros ≃ Patrimpo ≃ Mėnulio.

c) Grunau aprašo *Patrimpą* kaip „ein man junger gestalt ane bardt gekronet mit saugelen (javų varpomis) und frolich... und der gott von *getreide*"[7], o greta jo statulos inde, uždengtame javų pėdais, buvusi gyvatė, kurią vaidilutės (kunigės) maitindavusios pienu... Taigi *Patrimpas*, beje, visai taip, kaip ir *Mėnulis*, pasirodo jungiantis dievo suvereno ir trečiosios funkcijos dievybės atributus, todėl nenuostabu, kad Stryjkowskis įkurdina *žemininkus* (arba *žemopačias* (liet.), *žemėpačius*, pasak Lasicijaus), šalutines Žemės dievybes, vietovėse, pašvęstose šiam suverenumo tipui.

d) *Gyvačių* buvimas toje vietoje taip pat atitinka Grunau aprašymą. Tolimesnis lietuvių mitologijos duomenų, susijusių su šia sritimi, sisteminimas galbūt leistų sugretinti *Mėnulį*, kurį mitinėje pasakoje apie Geležinę Karvę radome gyvenant jūrų dugne, su žalčių karalium *Žilvinu*, kurio rūmai ir buveinė taip pat yra jūrų dugne (plg. pasaką *Eglė žalčių karalienė*). Negana to, Długoszo pateiktame dievų sąraše greta *Vulkano, Jupiterio* ir *Dianos* yra ir *Eskulapo* vardas: gal jo funkcija saugoti sveikatą ir jo

emblema – gyvatė (plg. *aspides*) paaiškintų susiaurintą romėnišką Mėnulio interpretaciją?

e) Długoszo sąraše esantis Dianos vardas juo labiau nesudaro ypatingų keblumų. Gretutinis garbinamų objektų ir dievybių sąrašas, susiedamas Eskulapą su *aspides*, kaip Dianos vardo atitikmenį nurodo *silvas*. Tačiau Stryjkowskio tekstas kaip tik ir kalba apie tamsų mišką, kurį Gediminas pašvenčia dievams, sujungdamas tuo būdu toje pačioje vietovėje *Dianos* ir *Eskulapo* kultus.

Analizuodami tauro medžioklės sekvenciją, matėme, kad ji reikšminga ne tik tuo, kad *bemedžiojant* įgyjama būtina suverenumo siekiui kvalifikacija, bet ir tuo, kad sugretinimas su *Dianos* šventykla Romoje, papuošta karvės ragais, leidžia numatyti laisvą vietą, kur galėtų pasireikšti lietuviškoji Diana. Ši lietuviškoji Diana yra ne kas kita kaip *Medeina* (plg. *medėjas* – „medžiotojas", *medis* – liet. „miškas"), kurią greta *Kalvelio*, **Diviriks*o (kažkas panašaus į „dievų valdovą") ir dviejų kitų neaiškių dievų mini XIII a. *Volynės metraštis* ir nepriklausomai nuo jo – Lasicius (apie 1580) ir Daukša (1595), taigi ji yra patikimai paliudyta, nors apie ją nedaug ką žinome, išskyrus tai, kad ji yra suvereni kiškių valdovė. Reikia nuodugnesnių išaiškinimų, kad galėtume spręsti, ar tam tikri tikėjimai, kad kiškiai yra vėlių šešėliai, yra pakankamas pamatas įteisinti Medeinos ir mirusiųjų pasaulio gretybę, kaip skatina manyti Stryjkowskio tekstas.

Net jei pavyktų šiame tekste esančius duomenis koherentiškai susisteminti ir paaiškinti, lieka viena trikdanti aplinkybė: vietovių topografijoje pasirodo nauja sakralinė erdvė: tamsus miškas, kurį Gediminas pašvenčia dievams ir kuris, nors ir primindamas Šventaragio slėnį, su juo vis dėlto nesutampa.

IX-3. Perkūnas

„Dar Gediminas pastatė stabą Perkūnui [ar Perkūno stabą?], titnago akmenį didelį, iš kurio kunigai ugnį skeldavo rankoj laikydami. To Perkūno garbei ir amžinoji ąžuolinių malkų ugnis dieną naktį buvo kūrenama toje vietoje, kur dabar pilyje šv. Stanislovo

bažnyčia (pastatydinta Jogailos (lenk. Jagello), Gedimino vaikaičio)." (Kalbama apie *Jogailą*, lenk. *Jagello* arba Wladislaus Rex, jau minėtą pagonių kulto griovėją.)

Šis tekstas, aprašantis, kaip Vilniuje buvo įkurtas *Perkūno*, suverenaus karinės funkcijos dievo, kultas, tarsi nesudarytų keblumų. *Perkūnas*, paliudytas labai seniai, bendras trims baltų tautoms, itin gyvas liaudies tikėjimuose iki XX a. pradžios, yra bene vienintelis dievas, dėl kurio autentiškumo niekad neabejota. Tad pasitenkinsime keliomis pastabomis apie teksto detales, kad sutvirtintume jų patikimumą.

a) Folkloristai ir istorikai, užsiimantys lietuvių reikalais, įvairias žinias apie pagoniškų dievybių antropomorfinį ar zoomorfinį vaizdavimą ir „stabų" kūrimą paprastai vertina itin atsargiai. Tačiau Kazimiero Būgos* surinkti lingvistiniai duomenys prieštarauja šiai nuostatai: surinkęs gerą dešimtį lietuviškų žodžių, žyminčių arba žymėjusių *stabą*, tokius kaip *stabas* (priklausantis žodžių šeimai *stebėti, nu-stebti, steb-uklas*), *stulpas* senąja „stabo" prasme (iš tos pačios šeimos kaip *ap-stulb-ti* – „iš nuostabos prarasti žadą, nustėrti") arba daugelis vedinių iš šaknies *diev-: deivė, dei-vilas, diev-ainis, diev-aitis*, kurie visi XVI–XIX a. krikščioniškoje literatūroje reikšdavo ir „stabą", Būga įrodo, kad šių faktų neįmanoma paaiškinti kitaip kaip paliudijimą, kad dar prieš krikščionybę dievybės buvo figūratyviai vaizduojamos. Kai Długoszas, pasakodamas apie krikščionybės įvedimą XIV a. pabaigoje, patikslina, kad karalius Jogaila „aras idolorum destruit"[8], jis pripažįsta, kad prieš tai „stabų" būta.

b) Tas pats Długoszas, sutapatinęs Perkūną su Jupiteriu („Iovem autem in fulmine venerando vulgari suo illum Perkunum, quasi percussorem, appellabant"[9]), jį susieja su ugnies kultu užsimindamas apie amžinąją ugnį kursčiusias vestales. Taigi Perkūno stabas, jam pašvęsta amžinoji ugnis, jam kūrenamos ąžuolinės malkos sudaro patikimą visumą.

* K. Būga, „Medžiaga lietuvių, latvių ir prūsų mytologijai", (1908), in *Rinktiniai raštai*, I, p. 143–149.

IX-4-1. Dievų trinariškumas

1) Taigi suvereninių dievų trinariškumas, kurį pabandėme išryškinti, remiasi Stryjkowskio teksto interpretacija; Vilniaus mieste, kurio steigėju mitas laiko Gediminą, kulto vietos šitaip paskirstomos: a) *amžinosios* ugnies aukuras, buvęs prieš miesto įkūrimą, b) tamsus *miškas*, kuriame gyvena gyvatės ir trečiosios funkcijos dievai, c) *Perkūno* statula su kita amžinąja ugnimi jo garbei. Įdomu pažymėti, kad Długoszas, kalbėdamas apie lietuvių religijos sunaikinimą, laikosi tokio pat kultų suskirstymo: „aras *idolorum* destruit (c), *lucos* succidit (b) ...*ignem* disiecit et extinguit (a)" (*Hist. Poloniae*, IV (= XIII), p. 159).[10]

2) Kadangi mūsų aptariamas Stryjkowskio tekstas yra dalis pasakojimo apie sostinės įkūrimą ir drauge jį lydinčio valstybinės religijos oficialaus įforminimo aprašymas, manome turį teisę įžvelgti jame suvereninių dievų kulto vietų įsteigimą ir pabandyti rasti kiekvieną vietą ir kulto tipą atitinkančią suverenią dievybę. Remdamiesi Stryjkowskio duomenimis ir Długoszo *interpretationes romanae*, taip pat atsižvelgdami į trinarį Grunau panteoną, kol kas tik hipotetiškai ir laukdami, kad hipotezės būtų patvirtintos arba paneigtos, pabandėme pasiūlyti į laisvus klasifikacijos langelius žinomus lietuvių dievų vardus. Apibendrinkime naująjį panteoną tokia lentele:

		1-oji funkcija	2-oji funkcija
	Sutartinis suverenumas	Magiškasis suverenumas	Karinis suverenumas
Indai	Mitra	Varūna	Indra
Prūsai	Patrimpas (+3-ioji funkcija)	Patulas	Perkūnas
Lietuviai	Mėnulis Dievaitis (+Medeina) (+3-ioji funkcija)	Kalvelis (Velnias)	Perkūnas

IX-4-2. „Elementų" trinariškumas

3) Šį trinariškumą galima sutvirtinti opozicijomis, kurios išryškėja liaudies tikėjimuose labai giliame figūratyviniame lygyje tarp pamatinių gamtos elementų ir kurios atitinka opozicijas, atpažintas šventybės srityje. Turime intuityvų ir labai bendrą įspūdį, kad lietuvių mitologija išreiškia, *grosso modo*, tokią visatos sampratą, pagal kurią gana ribotą žmonių pasaulį, sukurtą iš *žemės* ir *oro*, supa pirmykščiai elementai *vanduo* ir *ugnis*, ir manoma, kad abu jie atitinkamai skyla į

žemutinį vandenį vs *aukštybių vandenį* ir

žemutinę ugnį vs *aukštybių ugnį*.

Tarp aukštybių vandenų ir žemutinių vandenų, atrodo, viešpatauja santarvė ar net bendrininkavimas (antai Mėnulis yra dangaus karalius ir tuo pat metu gyvena jūrų dugne; antai ežerai tėra debesys, kurie, jaučių vedami, nusileido ant žemės; antai vaivorykštė, kartais vadinama dermės juosta, siurbia žemutinius vandenis, kad atstatytų pusiausvyrą su aukštybių vandenimis), tuo tarpu aukštybių ugnis, dangiškoji ugnis, ir žemutinė, arba žemiškoji, ugnis, atrodo, esti nesutaikomai priešiškos.

Yra daugybė tokios rūšies paliudijimų. Antai mitinė tradicija griežtai draudžia įkurti laukuose ugnį, kol agrarinis Perkūnas (plg. prūsų *Pergrubį*) su pirmuoju pavasario griaustiniu dar nėra suskaldęs žemės, kad išvarytų iš jos piktąsias dvasias. Antai visada, kai griaudžia Perkūnas, draudžiama kurti laukuose ugnį, būti arti ugnies (Krt LTA 758(80): iš tiesų Perkūnas sviedžia savo kamuolį (arba senoviškiau – strėlę) ten, kur jis mato degančią ugnį, manydamas, kad ten slepiasi Velnias (Kdn LTA 832(347). Tas pats priešiškumas galioja ir židinio ugniai: nepatariama, draudžiama kūrenti židinio ugnį, kol griaudžia Perkūnas (Vlk LTA 763(380)/ Rsn LTA 832(344) ir kt.

Šitokį dviejų rūšių ugnies – Perkūno ugnies ir Velnio ugnies (esminio atributo, kuris jį sieja su Kalveliu-Vulkanu) – priešiškumą, matyt, atspindi, jį patvirtindamas, Stryjkowskio paliudytas dviejų amžinųjų ugnių skyrimas Vilniaus religinėse institucijose. Duomenys atrodo pakankamai patikimi, kad pagrįstume lietuvių

kulto savitumą, lyginant jį su prūsų kultu, kur, pasak Grunau, buvo tik viena amžinoji ugnis, priskirta Perkūnui, o *Patulas*, požemio dievas, su ja nebuvo siejamas.

Tuo tarpu ugnies ir vandens santykiai yra labai įvairūs. Vandeniu galima užgesinti žemutinę ugnį, tačiau ne aukštybių ugnį. Dar neseniai buvo draudžiama bandyti užgesinti Perkūno ugnį, kuri buvo laikoma „šventa ugnimi" (Utn Tir ŽV644(Bič); dar daugiau, vandeniu jos užgesinti neįmanoma, kadangi Perkūno ugnis jam priešinasi (Mrjm LTA 828(242)/Kdn LTA 1039(1), vanduo šiuo atveju „tik dar labiau ją užpykdytų" (Zrs LTA 1032(182).

Taigi tarp Perkūno ugnies ir Mėnulio vandens yra ne antagonizmo ir priešiškumo, bet *nesuderinamumo* santykis. Priešingai, vanduo gali užgesinti žemutinę ugnį (plg. Velnio-Kalvelio ugnį) ir antraip, Perkūno ugnis gali būti užgesinta naudojantis Velnio sričiai priklausančiais skysčiais: ožkos pienu (Alt LTA 1041(118)/Zrs LTA 1032(172) ir kt.) arba kitais rūgstančiais ar rūgščiais skysčiais kaip rūgpienis (Mrj LTA 228/242 ir kt., ir kt.) arba burokų sultys (Zrs LTA 1032(187) ir kt., ir kt.).

Šiek tiek formalizuojant galima pasakyti, kad tarp Mėnulio ir Perkūno (kurie vienas kitą pakeičia) yra *priešingumo* santykis, o tarp Velnio ir Perkūno (kurie vienas kitą naikina) – *prieštaravimo* santykis.

IX-4-3. Žmogiškųjų galių trinariškumas

Religinių kultų trinariškumas, esmingas Stryjkowskio pasakojimui, nėra paliudytas *Metraščių* tekste, kuriuo Stryjkowskis rėmėsi. Savaime čia nėra nieko keista: Stryjkowskis išmano religijos reikalus, o *Lietuvos metraščiai*, liudydami apie jų autoriams svetimą religiją, pagal ano meto sampratą laikytini politiniais bei istoriniais veikalais, sprendžiančiais valstybės valdymo problemas.

Todėl nieko nuostabaus, kad pasakojimas apie sostinės įkūrimą baigiasi politiniu žmonių ir ką tik įkurtojo miesto valdžios apibūdinimu.

Dviejų pilių – Aukštutinės ir Žemutinės – pastatymą ir jų pavadinimą bendru vardu *Metraščiuose* lydi tokios pastabos:

1) „Ir paskyrė Gediminas savo karo vadą (etmoną) *Goštautą*, gimusį iš *Krumpio* (*Kumpio*), pirmuoju Vilniaus viršininku (vaivada)."

2) „Ir valdė didysis kunigaikštis Gediminas ilgus metus Lietuvos, Rusų ir Žemaičių kunigaikštystę

– ir buvo jis *teisingas* kunigaikštis,

– ir, kariaudamas daugelį karų, visuomet *laimėdavo*,

– ir *laimingai* valdė iki gilios savo senatvės."

Matome, kad mitas, susirūpinęs miesto ir jo šlovės įsteigimu, savo paskutiniaisiais sakiniais daro savotišką posūkį, kad

a) apibūdintų Valdovo – Gedimino ypatybes,

b) įsteigtų politinę bei karinę valdžią, kurią įasmenina *Goštautas*,

c) greta jau paskelbtos religinės valdžios, suteiktos *Lizdeikai*.

Taigi naujas trinariškumas įtvirtinamas nebe dievybių, bet personažų, įkūnijančių suvereninę valdžią, lygyje.

1) Suvereno požymiai, priskirti Gediminui, daro jį būdingu atstovu tos rūšies dinastijų, kurias Dumézilis vadina *lunarinėmis*, priešindamas jas *soliarinėms* dinastijoms, kurioms priklauso veiklūs ir veržlūs valdovai, gyvenantys „šėlsme ir kraujyje", jiems, be abejo, atstovauja Gedimino brolis (pasak *Metraščių*, jo *tėvas*) *Vytenis*.

Gedimino bruožai: a) teisingumas, b) sėkmė mūšiuose ir c) sveikata (= ilgas gyvenimas ir mirtis senatvėje, kas prieštarauja istorijai) – yra tie patys, kurie apibūdina Mitros tipo suverenumą ir kurie sudaro funkcinę *Mėnulio Dievaičio* sritį (palyginti taip pat su Patrimpu).

2) *Goštauto* paskyrimas politiniu ir kariniu vadovu iš pirmo žvilgsnio gali atrodyti anachronizmas: jo pareigybių įvardijimas – *etmonas* ir *vaivada* yra iš XV amžiaus, o čia atsispindinti politinė ideologija atitinka to meto diduomenės siekius *a posteriori* pagrįsti ir pirmtakų autoritetu įteisinti savo viešpatavimą. Visa tai yra įmanoma, gal net tikėtina. Verčia suklusti tik viena detalė – tai tikrinių vardų *Goštautas* ir *Krumpis-Kumpis* pasirinkimas. Tiesa, *Goštauto* pavardė priklauso didikų giminei, išgarsėjusiai XV–XVII a. Bet jos etimologija ne mažiau reikšminga: *Goš-tautas* yra sudurtinis vardažodis, kurio antrasis sandas reiškia *tautą* (plg. lot. *totus*), o pirmasis, atrodo, sietinas su veiksmažodžiu *gošti*, kuris dabartinėje lietuvių kalboje reiškia „skleistis stelbiant kitus", taigi toks sudurtinis

žodis galėtų reikšti „asmenį, kuris yra iškilęs virš kitų žmonių (savo valdžia ar savo nuopelnais)", „vadą". Šitokį etimologijos ir funkcijų, kurias tuo vardu vadinamam personažui priskiria *Metraščiai*, sutapimą sunku būtų paaiškinti vien atsitiktinumu. Taip pat ir tai, kad jis gimė iš *Krumpio*, kuris tiesiogine prasme reiškia „antrąjį pirštų sąnarį kumštyje", taigi „kumščio dalį, su kuria smogiama", arba *Kumpio*, o tai žodžio *Kreivas*, kuriuo vadinama kalva, ant kurios pasirodė *Geležinis Vilkas*, sinonimas, matyt, įveda mitinį matmenį ten, kur, atrodė, tebūta politinio įvardijimo, siekiant pagrįsti vienos klasės teisę viešpatauti. Karvedžio Goštauto, paskirto (ginkluotų) žmonių viršininku, mitiniai pradmenys daro jį instituciniu antrosios funkcijos atstovu.

Jeigu taip iš tikro būtų, *Lizdeikos* vieta atrodytų pakankamai apibrėžta. Nors jo ištakos dar nėra aiškios, nes stinga tyrinėjimų, leidžiančių patikslinti mitinę *erelio* figūrą, Lizdeika pasirodo dar prieš įkuriant miestą, kaip ir amžinoji ugnis, kurią Gediminas, įkūręs sostinę, tik apgaubia ypatingu rūpesčiu. Vyriausias žynys, Gedimino *žinčius*, įkūrus miestą, tampa pagonių „kunigu", „vyskupu", o Stryjkowskis nedvejodamas jam prisega *Krivių Krivaičio* vardą, perimtą iš tradicijos, jungiančios prūsų duomenis iš Petro von Dusburgo *Chronicon Prussiae* (1326) ir Grunau, kur jis apibūdinamas kaip „pagonių popiežius". Trinarėje ekonomijoje Lizdeika taip pat sietinas su amžinosios ugnies kultu ir su magiškojo suvereniteto sritimi, kuriai hipotetiškai atstovauja *Velnias* ir *Kalvelis*.

Matyt, verta dar kartą pabrėžti mūsų tyrinėjamo mito aiškiai religinį, žinoma, pagoniškąja prasme, pobūdį. Istorinės – ar istoricistinės – pakraipos kritikai, tematantys šiame mite tik XV ir XVI a. diduomenės ideologiją, jos pastangas, priešingai lenkų siekiams, išsaugoti savo galią ir nepriklausomybę, gal ir teisūs aiškindami, kodėl šis mitas buvo įtrauktas į *Lietuvos metraščius* ir vėliau išpopuliarėjo, bet jie nieko nepasako apie tai, kodėl jį užrašę ir vertinantys metraštininkai, patys būdami krikščionys (ir tikriausiai jau nuo seniai), nesąmoningai perduoda jiems svetimą religinę ideologiją ir grindžia Gedimino suverenitetą bei jo sostinės šlovę tiesiogiai pareikšta senųjų dievų valia.

Stryjkowskio aptarta trinarė kulto institucija turi tą pačią prasmę ir visiškai sutampa su bendrąja mito nuostata. Taip pat pabrėžtinas ypatingas Gedimino dėmesys kunigų luomui ir jų vyriausiajam *Lizdeikai*: visos trys Vilniuje įsteigtos kulto *vietos* formuoja dvasininkų instituciją. Tuo būdu peršasi dar viena paralelė su Dumézilio tyrinėtais indų ir romėnų mitais apie karaliaus įžengimą.

Kaip žinoma, karalysčių įkūrėjai Prithus ir Servijus siejami su sosto pirmtakais bei su pirmaisiais mitiniais karaliais, lygiai kaip Gedimino mitas siejamas su Šventaragiu. Kita vertus, žinoma, kad indų ir romėnų mituose priekaištaujama Venui ir Tarkvinijui, Prithaus ir Servijaus nuverstiems valdovams, kad jie „išardė kastas" ir pažeidė dvasininkų teises. Tad ar nėra pamato manyti, kad Gediminas, rūpindamasis įsteigti kulto vietas ir įkurti jose daugybę šventikų, oficialiai įtvirtina aukštą senosios religijos rangą po sumaišties, lydėjusios antroje XIII a. pusėje karaliaus Mindaugo, panaikinusio senąją kunigų klasę, apsikrikštijimą, karūnavimą, o galiausiai nužudymą? Tokios mitologinės aliuzijos nederėtų atmesti, juolab kad ji dar sykį sutaiko mitinę logiką ir istorinę tiesą.

Santykiškai koherentiškų trinariškumų daugėja: nuo trinarių funkcijų priėjome iki trinarių „funkcionierių".

[1] Rankraštyje antrieji modaliniai terminai (*vouloir* ir *pouvoir*) įrašyti virš pirmųjų (*pouvoir* ir *savoir*). Paraštėje – klaustukas. Plg. III skirsnį *Ieškojimo sudvejinimas*, kur sostinės perkėlimas į Trakus aiškinamas subjekto *noru* ir *nežinojimu*, taigi nepakankama *galia*. Galėtume sakyti, kad Gediminas įkuria Trakus naudodamasis pragmatine žemiškojo valdovo galia, o tauro medžioklės epizode siekia kognityvinės dieviškojo žinojimo kompetencijos. (*Vertėjo pastaba*)

[2] Rankraštyje puslapis nenurodytas. Plg. Greimo pastabas apie laukų matavimo paprotį – „Mito balsai Lietuvoje", p. 683.

[3] Pirminė skyrelio antraštė „Šventaragis – Ugnis – Lizdeika" išbraukta, pastaba paraštėje: „ne! pradėti slėniu".

[4] „Ugnį, kurią jie laikė amžina ir kurią sostinėje Vilniuje, šalies širdyje, prižiūrėjo."

[5] *Ugnį, žaibą, miškus, gyvates.*

[6] „Yra kiaulių dievas, jį su didžiausiu pamaldumu garbina Budraicis, t.y. kalviai."

[7] „Jauną žmogų, be barzdos, su varpų vainiku ant galvos... ir javų dievą."

[8] „Išgriovė stabmeldiškus aukurus."

[9] „Jupiterį garbino žaibo pavidalu, savo kalba jį vadino Perkūnu, tarsi žmogžudžiu (lot. *percussor*)."

[10] „Išgriovė stabmeldiškus aukurus, iškirto šventąsias girias, ...ugnį iššžarstė ir užgesino."

[PALEMONO GIMINĖS GENEALOGIJA]

Bandant atidesniu žvilgsniu suprasti Palemono giminės genealogiją kaip Lietuvos valstybės susidarymo istoriją ir pavienių lietuvių žemių sujungimo procesą, tenka nuo pat pradžios susidurti su eile prieštaravimų.

a) Visų pirma Palemono giminė prasideda iš tiesų nuo jo sūnaus Kūno (<(Per)kūno), įsteigusio *Kauną*: jo du broliai – *Barkus* ir *Spera* nepalieka įpėdinių. Abi jo giminės šakos – Naugarduko ir Kernavės dinastijos pasibaigia tragiškais Mindaugo/Narimanto ir Vaišvilko/Rimanto įvykiais tam, kad iš Ariogalos (taigi Kauno apylinkių) kilusi *Stulpų* giminė su Vyteniu ir Gediminu pradėtų Didž[iosios] Lietuvos Kunigaikštystės istoriją. Taigi *Perkūno*, kaip lietuvių žemių sutvarkytojo, rolė čia atrodo pirmaujanti.

b) Tačiau šiam beveik bepriekaištingam istorijos aiškinimui atsiranda pirmoji kliūtis: šalia *Kūno* dinastijos nuo pat pradžių pasireiškia nepriklausomas užkariautojas *Dausprungas*, įsteigęs Ukmergės miestą ir pasivadinęs Deltuvos kunigaikščiu. Jo atstovaujama *Kentaurų* giminė vaidina nei kiek ne mažesnę rolę: jos atstovas Narimantas ne tik perkelia sostinę į Lietuvos žemę, – į Kernavę, jisai net pasiima *Vyties* [*Vyčio*] herbą kaip jau suvienytos Lietuvos simbolį.

c) Trečias Lietuvos vienytojas – *Šventaragis*, kuris ne tik reformuoja tautinę religiją, įvesdamas kūnų deginimo ritualą, bet ir įsteigdamas Lietuvos valdovų protėvių kultą Vilniuje, kurį Gediminas padarys galutine valstybės sostine.

Šie trys faktoriai – Stulpų ir Kentaurų giminės ir herbai, simbolizuoją suvienytą Lietuvos valstybę, ir Šventaragio religinė institucija, padariusi Vilnių jos sostine, – ir reziumuoja bendromis linijomis Lietuvos valstybės susidarymą.

Tačiau norint suprasti šį trilypį vienijimo procesą, reikia dar prieš tai bandyti išsiaiškinti herbų – giminės ženklų – simbolinę reikšmę.

Le premier conflit entre [*pr.* – pirmasis konfliktas tarp] Palemono giminės ir Kentaurų pasirodo pačioje dinastijos pradžioje. *Kūno* brolis *Spera* peržengia Nevėžį ir įsikuria prie Širvintos netoliese esančio (Speros) ežero; ten jis ir miršta, palikdamas „žemę be valdovo". Tuo pat metu – ar kiek vėliau – *Kentaurų* giminės *Dausprungas* atvyksta prie Šventosios, įsteigia ten Ukmergės miestą ir „pasivadina Deltuvos kunigaikščiu".

Atrodo, kad ir vienu, ir kitu atveju reikalas eina apie *Deltuvos* žemę, kurios teisėtas valdovas miršta nepalikęs įpėdinio (bet kuris po mirties garbinamas kaip dievas), bet kurios užkariautojas – uzurpatorius, radęs „žemę be valdovo", pasivadina Deltuvos kunigaikščiu ir ima daugintis (kaip kunigaikštiška giminė).

Šitokia situacija anuose karinguose laikuose atrodo gana normali politiniame plane, tačiau jinai yra konfliktinė religinėje plotmėje. Istorikas Batūra su pagrindu atkreipė mūsų dėmesį į tai, kad Deltuvos žemė išsiskiria iš kitų tiek gausiomis religinėmis užuominomis Lietuvos Metrikoje, bet kartu religiškai atžymėtais vietovardžiais. Pirmasis iš tokių toponimų mums atrodo kaip tik pats *Deltuvos* žemės pavadinimas. *Deltuva* – tai Delčios, jauno mėnulio kraštas, o *Mėnulis*, kaip žinoma, – tai dangiškoji suvereninio dievo *Andojo* epifanija. Nenuostabu, kad vienas iš Deltuvos (bet kartu ir Naugarduko) kunigaikščių – *Šventaragis*, naujo religinio kulto steigėjas ir pirmasis mitinis visos Lietuvos valdovas, turi tokį šventaragio, t.y. „šventos mėnulio delčios", vardą.

Iš viso Deltuvos kraštas, gausus ne tik *Metraštyje*, bet ir tikrovėje savo vandenimis, nusidriekęs *Šventosios* pakrantėse – o *Andojas* yra kaip tik vandens ir visų vandenų dievas – atrodo kaip savotiškas bramanų kraštas, kurio kunigaikščiai virsta dievais, sudievėja arba būna garbinami kaip dievai: toks likimas skirtas ne tik pirmajam

valdovui – *Sperai*, bet ir kunigaikščiui *Kukovaičiui* ir jo motinai *Pajautai*. Apie likimo lėmimą šiuo atveju net ir netenka kalbėti: *Pajauta* garbinama drauge su liepomis, o liepa, kaip žinoma, yra likimo deivės *Laimos* medis. Šis Pajautos–Laimos kultas itin pritinka mitine prasme Andojo kraštui – Deltuvai. Reikia neužmiršti, kad Laima, kaip likimo deivė, priklauso ankstesniųjų dievų kartai: jos pasirodymas Deltuvoje yra tad *likimo įsteigimas*, lietuvių tautos kaip istorinio proceso įgalinimas.

Naujų papildomų studijų reikėtų nustatyti, ar *Pajauta* yra tiesioginis *Laimos* įsikūnijimas, ar tik viena iš likimo – glaudžiai surišto su Andojo veiklos sfera – funkcinio lauko viena iš dieviškų išraiškų. Tuo labiau kad jos sūnus kunigaikštis Kukovaitis, kuriam irgi stabas buvo pastatytas, greičiau primena kitą likimo išsakytoją – *Gegutę*. Jeigu Kukovaitis (<*Kuk-kov-aitis) yra *Kukkovo ar Kuko sūnus, to prarasto Gegutės vyro, paukščių karaliaus, sūnus, tai *Pajauta* būtų lyg ir *Gegutės* atitikmuo.

Homologacijos būdu mums pavyko Deltuvos žemę identifikuoti su *Rožės* herbu: Naugarduko kunigaikščio Erdvilos didikas *Griaužis* pasirodo esąs *Giedraičių* giminės protėvis, o Narimanto brolis *Giedrys* yra savo ruožtu Giedraičių (miesto ar pilies) įsteigėjas: ryšys tarp *Griaužio, Giedrio* ir *Rožės* iš pirmo žvilgsnio neatrodo evidentiškas ir reikalauja grįžti prie nykštuko Graužio mito.

– *Graužio Ratai* išvirsta paryčiu Rytuose: iš jų iškrinta „nabažna pana", „Graužio duktė". Kas ji tokia?

– Pavasarį atgimstanti saulė metaforiškai laikoma *rože*.

– Ar negalima rytą gimstančios saulės sugretinti su pavasarį atgimstančia saule ir teigti, kad *Graužio* iš ratų iškritusi duktė yra kaip tik *Saulė*? – Tuo būdu *Griaužis* būtų atstovaujamas jo dukters Saulės.

– Po to jau: *Mėnuo saulužę* vedė pačiam pavasarėly, ir pasaulis atrodo kaip „pa-saulis".

Tokia išeitis būtų visai patenkinama, jinai panaikintų prieštaravimus, kilusius dėl valdžios: Griaužio dukters Saulės vedybos su Andoju – Mėnuliu, palikdamos ir toliau Deltuvą Delčios žeme, pateisintų uzurpatoriaus pretenzijas.

Rem. Reikia pergalvoti: atmetus Speros sutapdinimą su Griaužiu (jis gal nebūtinai reikalingas), galima būtų išaiškinti Speros „sudievėjimą" kaip jo išaugimą į *Andoją*!

Nauda būtų aiški, nes tada Palemono giminė susisietų iš Andojo – Perkūno – Velino ir Raganos.

Herbai

Tačiau šitoks mitinis mūsų galvojimas mus kone nepastebimai perkėlė iš vienos erdvės į kitą, herbų mediacijos pagalba *santykius tarp kunigaikščių paversdamas santykių dieviškame plane problemomis,* o drauge ir pačius herbus paversdamas dieviškaisiais simboliais. Užtat dabar reikia šį herbų reikšmės klausimą pristatyti visiškai aiškiai, ypač jeigu norime šį mitinį pasakojimą, panaudotą *Rožės* herbo prasmei išaiškinti, apibendrinti ir pritaikinti visai herbų izotopijai.

Ir iš tiesų – kyla pirmutinis, *préetable* [*pr.* – pradinis] klausimas – ką galėjo reikšti herbai.

Iš mitologijos pereikime kuriam laikui į istoriją. Pagal paskutinius mums žinomus tyrinėjimus galima konstatuoti, kad

– Lietuvos kunigaikščių (ir didikų?) ženkluose išskirtinos dvi evoliucijos fazės: grynai lietuviškoji heraldika skiriasi nuo slaviškosios tuo, kad ji pasižymi *tiesių linijų* vartojimu, tuo tarpu kai lietuvių kunigaikščių, valdančių rusų žemes, ženklai turi tendencijos apvalėti, įgauti lanksčias formas;

– figūratyviniai ženklai (herbai), greičiausia tuo metu visoje Europoje (ypač Vakarų Europoje) labai madinga pasidariusios heraldikos (iš ar virš genealoginių medžių sudarymo) įtakoje, Lietuvoje atsiranda vėliausia XIV a. pirmoje pusėje (kiek galima spėti);

– Horodlės sutarties metu (1413) lenkų herbų padovanojimas Lietuvos didikams Lietuvos kunigaikščių neliečia: jie, taigi, turėjo savo herbus jau anksčiau, XIV a., taigi dar pačios gražiausios pagonybės vystymosi metu. Taigi herbai, apie kuriuos kalba *Liet[uvos] Metraštis,* yra susiformavę lietuvių religinės kultūros rėmuose:

galima laukti, kad ir jų simbolizmas bus pagoniškas (nors kartais ir paveiktas Vakarų Europos heraldikos motyvų).

Kentauras

Šioje perspektyvoje galima bandyti nagrinėti *Kentaurų* herbo reikšmę. Kad *Kentauras* yra graikų mitologijos (Europoje tuo metu gerai žinoma) figūra, pasiskolinta pamėgdžiojant kitur pamatytus antspaudus, abejonių nėra. Tačiau taip pat aišku, kad tokia figūra negalėjo būti „pasiskolinta" be jokios priežasties, kad, atvirkščiai, jinai galėjo būti priimta tik tada kaip *signifiant*, jeigu jinai atitiko priimančios kultūros reikšmių pasaulio elementus. Kentauro figūroje tad galima iš pirmo žvilgsnio atpažinti du skirtingus elementus:

– *Kentauras* yra šaulys – lankininkas. Atmetus zoomorfinę tos figūros dalį, šauliui, nors dar abstraktesniame, *tiesių linijų* plane, atstovauja geometrinės *strėlės* linijos. Tokios strėlės, būdingos Lietuvos bajorijai, sutinkamos ant Algirdo antspaudo (1371) kaip jo kliento Vaidilos ženklas (1380) ir t.t.

– Šį šaulio kario metoniminį ženklą – strėlę papildo, jam prieštaraudama, jau „realistinė" žirgo figūra, abiem šiems elementams sudarant *Kentauro* motyvą. O toks „karingas žirgas" jau mums pažįstamas lietuvių mitologijoje: putojantis, nesutramdomas žirgas – tai *Velino*, kovojančio už valdžios išlaikymą su savo konkurentu *Kaleveliu*, tai lietuvių karo dievo – vieno iš jų apsireiškimų – figūra.

Sutinkant su šitokiu aiškinimu, suprantamas darosi ir Narimanto nuspręstas herbo pakeitimas: savo *Kentaurų* herbą atiduodamas savo broliams, jis sau pasirenka *Vyties* (*Vytis* – Algirdas, Jogaila 1384 m.), „raitelio su kalaviju", herbą. *Vyties* motyve karo žirgas lieka tas pats, tik jis jau yra sutramdytas – ant jo sėdintis karys – tai *Kalevelis*, ginkluotas jau nebe lanku ir strėle, o „geležine lazda" – kalaviju. Šis „herbo" pakeitimas, kuris *Metraštyje* simbolizuoja Lietuvos suvienytos valstybės įsteigimą, turi ir kitą, religinę prasmę – tai religinės reformos, iškėlusios *Kalevelį* į dievus viešpačius (pripažįstant tuo pat ir ginklavimosi evoliuciją), pažymys.

Šią Kentauro herbo kaip ženklo evoliuciją atitinka Kentauro funkcijos, taip kaip jos išryškėja iš *Liet[uvos] Metraščio* pasakojimo. Kentauro giminės atstovai yra *vadai užkariautojai*: Dausprungas užkariauja *Deltuvą* ir pasiskelbia jos kunigaikščiu. Kentaurų giminės kunigaikštis *Narimantas*, perkėlęs savo sostą į *Kernavę* ir pasirinkęs sau herbu *Vytį*, *Kentauro* ženklą perleidžia savo broliams, kurie, kaip „kentaurai", tęs užkariavimus: *Alšys* įkurs *Alšėnus*, *Giedrys* – *Giedraičius*, o *Traidenis*, pagrindinis iš kentaurų, kuriam bus lemta paveldėti Narimanto sostą – užkariaus Dainavą ir Sūduvą, įkurdamas Raigardo pilį.

Šitoje perspektyvoje išryškėja dar vienas svarbus to meto Lietuvos *politinės ideologijos* aspektas – tai su Kentaurų giminės viešu pasireiškimu kaip Didžiųjų Kunigaikščių dinastijos įvedamas *kunigaikščių rinkimo* principas, pagal kurį brutalus, vien jėga paremtas užkariavimas ir valdžios paėmimas turi būti papildomai įvertintas kaip asmeniškas *nuopelnas* ir sankcionuotas *išrinkimu*. *Metraščio* nelogiškumas: didž[iojo] kun[igaikščio] *Utenio* sūnaus *išrinkimas* didžiuoju Liet[uvos] kunigaikščiu turi būti suprastas kaip sankcija, patvirtinimas, kaip tautos pripažinimas jo kvalifikacijų.

Šia proga gal galima bandyti išrišti ir kitą *Metraščio* prieštaravimą, liečiantį to paties *Šventaragio* politinį socialinį statusą. Šventaragis, kaip Utenio sūnus, yra Palemono giminės tęsėjas, bet tuo pat metu jis yra pavadintas pirmuoju *Kentaurų* giminės kunigaikščiu, o tuo pat metu papildomai pažymima, kad prieš išrinkimą jis buvo Naugarduko kunigaikščiu.

Naugardukas

Čia jau neišvengiamai kyla Naugarduko ir jo dinastijos klausimas.

Pirmas dalykas, kuris yra žinomas, bet kurį vis dėlto reikia pabrėžti, tai lietuviškas *Naugarduko* pobūdis. Visai normalu, kad šis miestas-pilis kartu su kitais buvo gudų įkurtas Kijevo Rusios ekspansijos metu kaip vienas iš avanpostų lietuviškose – arba bent mišriai lietuvių ir slavų apgyventose – žemėse. Tačiau net ir XV a. *Liet[uvos] Metraštis* jo nelaiko rusišku miestu, atvirkščiai: aptardamas didžiojo kunigaikščio valdas, jis išskaičiuoja, pvz.,

Šventaragio atveju, kad šis buvo „Lietuvos, Žemaičių, Naugarduko ir Rusų" žemių kunigaikštis. Tai patvirtina ir Hipatijaus metraštis: kalbėdamas apie bendrą Lietuvos ir Volynijos [= Voluinės] žygį prieš nepaklusnų Vozviaglio miestą, jis aprašo, kad iš Lietuvos žygyje dalyvavo Naugarduko kunigaikščio Romano vadovaujami lietuviai kariai (kurie ir keikėsi, ir savo dievus minėjo lietuviškai) drauge, žinoma, su maža Romaną lydinčia rusų įgula, kuri po nepavykusios ekspedicijos nuo lietuvių atsiskyrė ir nuvyko pas Romano tėvą Danilą į Volynę. Šį „istorinį" faktą netiesiogiai patvirtina ir Naugarduko užkariavimo epizodas *Lietuvos Metraštyje*: matome, kad *Erdvilos* palydovai didikai po pasisekusio žygio gavo iš jo kaip feodus lėnus Ašmeną, Eišiškes ir Griaužiškes, taigi neabejotinai lietuviškas žemes. Tik Naugarduke įsitvirtinę, Kentaurai toliau tęsė Rusų žemių užkariavimą.

Tačiau tuo pat metu iškyla nauja problema: Ašmenos pavietas, kuriame įsitaisė Erdvilos palyda, [yra] *Nalšios* žemėje. Nedaug ką žinant (iš tikrų „istoriškų" šaltinių) apie *Nalšią*, galima savęs klausti, ar *Naugardukas* ir *Nalšia* nėra vienas ir tas pats dalykas, ar, kitaip sakant, Naugardukas nėra buvęs vienu metu Nalšios kunigaikščių sostine ar bent įvairių Nalšios žemių vienijimo centru. Tokia prielaida tiktai patvirtintų mūsų suformuluotą (žr. supra) hipotezę, pagal kurią pirmasis Naugarduko kunigaikštis *Erdvila*, lydimas trijų giminių – Stulpų, Meškos ir Rožės – atstovų, turėjo „logiškai" patsai priklausyti ketvirtai, *Kentaurų* – užkariautojų giminei.

Ši prielaida padėtų suprasti ir kitą „istorinį" faktą – kad *Kentaurų* herbas yra *Alšėnų* kunigaikščių nuosavybė (1388 m. ir 1431–1433 m. dokumentuose). O pagal *Liet[uvos] Metraštyje* duotą *Romano* dinastijos aprašymą žinome savo ruožtu, kad *kentauras Alšys* įkūrė (net du kartu) *Alšėnus* (kaip Giedrys – Giedraičius, t.y. Deltuvą). Tai paaiškina ir kitą *Metraščio* ekstravagantiškumą, pagal kurį *Naugarduko* kunigaikštis *Šventaragis* buvo pirmasis *Kentaurų* giminės atstovas. Kadangi Naugarduko kunigaikščiu jis galėjo pasidaryti tiktai *Erdvilos* Naugarduko dinastijai su Mindaugu ir Vaišvilku išsibaigus, reikia priimti dėmesin faktą, kad to meto herbai ir ženklai, asmeniškai priklausydami valdovui kunigaikščiui, buvo kartu surišti su jo *tėvonija*. Algirdas, pvz., kurio tėvonija buvo *Krėva*,

naudojo *strėlės* (t.y., kaip matėme, kentauro pirmapradės išraiškos) ženklą, bet jį naudojo ir klientas *Vaišvila*. Ir Vytautas naudojo *Stulpus* kaip Jogailos vietininkas Vilniuje, ir Vilniaus miesto atstovai Konstancos suvažiavime. Reikia tad priimti išvadą, kad *Šventaragis* yra Kentaurų dinastijos pirmtakas savo kaip Naugarduko kunigaikščio titulu ir tuo pačiu, kad Naugarduko atkariautojai buvo kentaurai, kurių herbas buvo visos Nalšios ženklu.

Ir *Nalšios*, ir *Naugarduko*, kaip jos bent laikinės sostinės, identifikavimo problema *mitiniame plane* mums atrodo itin svarbi. Problema, kurią *Lietuvos Metraštis* bando spręsti, įvesdamas autonomišką, iš Žemaitijos atkeliavusią Naugarduko dinastiją, – tai *mitinis Lietuvos susivienijimo sprendimas* – atitinka, mūsų manymu, realią, istorišką *Nalšios* žemių įsijungimo į Lietuvos vienijimo procesą problemą. Nalšios žemė (ar žemės) geografiniu atžvilgiu užima plačią ir ilgą, visu Lietuvos pakraščiu nusidriekusią juostą, einančią nuo Dauguvos iki Naugarduko; sunku patikėti, kad tai nuo pat pradžių buvo tik viena, ištisa žemė, o ne dažnai diskutuojamas žemių federacijos vienetas.

<įvesti Kernių>

IZOTOPIJŲ HOMOLOGACIJOS

Ši kova tarp treiginių ir ketverginių struktūrų, kurią atpažinome dinastijų sukcesijoje (3 ar 4), pasitvirtina ir kitame, paradigmatiniame plane: prie kiekvienos dinastijos pradžios mes randame ternarinę struktūrą, daugiau ar mažiau konflikte su kvaternarine struktūra.

1. Visų pirma Palemono palikimas padalinamas tarp jo trijų sūnų:

Barkus – Kūnas – Spera,

tačiau čia pat įvedamas ir keturių ponų giminių principas:

Meška – Stulpai – Rožė – Kentauras.

Ir štai netikėtai šalia trijų Palemono sūnų pasirodo *Dausprungo* figūra: tai jau nebe kunigaikščio sūnus, turįs teises į paveldėjimą, o Kentaurų giminės atstovas – užkariautojas. Taigi Lietuvos, kaip

virštautinės valstybės, teritorija padalinama jau nebe ternariniu principu, o kvaternariniu.

Tačiau, turint galvoje, kad Palemono sūnūs pasiskirsto užimtą teritoriją topografiniu principu, nurodant kiekvieno iš jų įkurtą miestą ir tą miestą-pilį įtaisant prie vandens (išreikšto hidronimu)

Barkus	*Kūnas*	*Spera*	*Dausprungas*
Jurbarkas	*Kaunas*	———	*Ukmergė*
Jūra	*Nevėžio žiotys*	*už Nev[ėžio] + Širvinta*	*Šventoji,*

turint galvoje, kad Dausprungas identifikuojasi su *Kentaurais*, galima savęs klausti, ar ir kiti Palemono paveldėtojai neatitinka kiekvienas savo herbo. Kitaip sakant, ar lietuviškų giminių pasiskirstymas pagal herbus neatitinka drauge ir tam tikrų teritorinių padalinimų.

Pirmiausia krinta į akis *Meškos* giminė; žinant, kad *Meška* yra Žemaičių herbas, galima nesunkiai prileisti, kad *Barkus + Jurbarkas + Jūra* atitinka *Mešką*.

Toliau taikant šį homologacijos principą, galima ieškoti *Metraščio* teksto, dalinai surišto su Kaunu ir jo apylinkėmis:

a) žinoma pagal *Metraštį* (nors tai neatitinka „istorinės" tiesos), kad Goštautas gynė nuo kryžiuočių Kauno (o ne Veliuonos) pilį. Tas pat *Metraštis* sako, kad Goštautai priklauso *Stulpų* giminei;

b) žinoma taip pat, kad *Vytenis*, nuo kurio prasideda *Stulpų* dinastija, kilęs nuo *Ariogalos* (taigi netoli Kauno). Be to, Malalos kronikos kitas, vėlyvesnis prierašas pažymi, kad Vytauto žmona buvo sudeginta Ariogaloje – taigi Ariogala – tam tikra prasme reikšmingas centras.

(*N.B.* Įterpti anksčiau, kaip argumentą pateisinti Palemono sūnų ir herbų identifikaciją: po Palemono giminės kunigaikščių dinastijos jau vadinamos pagal herbus – *Kentaurų, Stulpų*. Be to, *Šventaragis*, nors tiesioginis Utenio /Kūno/ įpėdinis, jau [laikomas] *Kentauru.*)

tęsti:

Taigi Kūno – Kauno (ir visos Vidurio Lietuvos) identifikavimas su *Stulpais*, žiūrint į tai kaip į Stulpų giminės kilmę, atrodo, jei ne istoriškai, tai bent mitiškai, pagrįstas.

Gaunume tuo būdu tokią proporciją:

$$\frac{\text{Dausprungas}}{\text{Kentauras}} \simeq \frac{\text{Barkus}}{\text{Meška}} \simeq \frac{\text{Kūnas}}{\text{Stulpai}} \simeq \frac{\text{Spera}}{?}$$

Lieka tik vienas nepanaudotas herbas – *Rožė*, kurį hipotetiškai galima priskirti *Sperai*, vėliau bandant tai įteisinti.

Šitoks mūsų naudojamas homologacijos principas turi būti kol kas laikomas tik kaip hipotezė, kurią turi patvirtinti kitos panašios homologacijos, sudarant ištisą tarpusavio *santykių rezginį*.

2. Šitaip identifikavę herbus su kunigaikščiais, ir net dalinai su jų užimtomis teritorijomis, galime dabar daryti žingsnį į priekį ir palyginti Palemono sūnų ternarinę struktūrą su pirmojo Naugarduko kunigaikščio Erdvilos palydovų didikų tokia pat struktūra:

Barkus ——	*Kūnas* ——	*Spera* ——	*Dausprungas*
Meška ——	*Stulpai* ——	*Rožė* ——	*Kentauras*
Eikšis ——	*Grumpis* ——	*Griaužis* ——	*Erdvila?*
	Goštautas		

Šio palyginimo principas – dviejų vardų serijų bendras vardiklis – herbų-giminių klasifikacija.

Toks palyginimas atrodo labai „pamokinantis". Visų pirma dėl to, kad jis rodo tą pačią „kovą" tarp 3 ir 4 struktūrų: tuo tarpu kai pirmu atveju viena *Kentaurų* giminė turėjo savo atstovą – *Dausprungą*, o antruoju atveju 3 herbai (*Meška*, *Stulpai* ir *Rožė*) turi savo atstovus, o *Kentauras* išnyksta: galima [kelti] klausimą, ar pats užkariautojas kunigaikštis *Erdvila* (nelyginant toks pat užkariautojas Dausprungas) nepriklauso *Kentaurų* giminei. Tai tik sugestija, kurią reikės bandyti ištirti daug platesniuose *Kentaurų* problematikos rėmuose.

Antrasis klausimas, kuris iškyla: tai Grumpio vieta ir reikšmė. Jo vieta paradigminėje, substitucijų kolonoje visai normali: Grumpis yra Goštautų šeimos protėvis, o Goštautai – *Stulpų* giminės, dirbtinai susietos su Kauno gynimu. Tačiau lieka išaiškinti jo rolė šioje trilypėje struktūroje. Žinome, kad Griaužis ir Eikšis – broliai, kad tai kartu dievukai ir inkstai, ir *nykščiai*, ir būtent – *pirštas* ir *jo brolis*. Kokią rolę vaidina *Grumpis*?

{Čia įdėti platų paaiškinimą apie mažylį – geležinį pirštą – *Perkūno* sumažinimą.}

[fragmento *„Grumpis – Eikšis – Graužis"* intarpas]

[*Krumpis*

4) Visų pirma reikia atstatyti *Grumpis* < *Krumpis*.

5) *Krumpis* – *Krumplys* žinomas dviem prasmėm:

a) kumščio pirštų artikuliacija

/patikslinti/

b) mažas žmogelis, vaikas.

6) Taigi *Krumpį* atrandame toje pačioje *neūžaugų pirštų* kompanijoje. Jeigu

Griaužis = *Nykštys* = *Pirštas*

Eikšis = Piršto brolis (smaližius kaip meška),

tai klausimas, kokiam pirštui atstovauja *Krumpis?*

7) Be nykščio, svarbiausią rolę (jau vien savo sinonimų skaičiumi) vaidina *mažasis pirštas* (mažylis), kuris kitaip dar vadinamas *geležiniu pirštu* (mitinė reikšmė).

8) Šis *Krumpio* sutapatinimas su mažyliu paaiškina ir abiejų žodžio prasmių buvimą. Užpykęs žmogus gali trenkti į stalą *krumpliais* 2 būdais: arba laikydamas ranką horizontaliai, paraleliai su stalu – ir tada jo gestas bus daugiau grasinantis, arba vertikaliai – mes sakytume: trenkdamas „kumščiu į stalą", ir tada jau mažasis pirštas ir jo „krumplys" sueina į tiesioginį kontaktą su stalu (trenkia krumpliu į stalą). Tada jau didžiausias *užsirūstinimo* laipsnis.

Taigi *išvada*: trys didžiūnų vardai atitinka tris pagrindinius pirštus, nustatydami jų izotopiją.

Tačiau galima eiti ir toliau. Šis geležinis pirštas, rodantis savo galią, kitaip dar vadinamas Kibirkštas: ankstyvesnėje studijoje [*Apie dievus ir žmones*] (be sąryšio su Krumpliu) mes bandėme įrodyti, kad *Kibirkštas* – tai ne kas kitas kaip „miniatiūrinis *Perkūnas*", *Kibirkščių Tratikas*. Turint galvoje, kad *Griaužis* – *Nykštukas*, visa jo istorija – tai jo *vaikystės* nuotykių aprašymas, ir neūžauga Perkūnas įeina ir patvirtina tą pačią dievų vaikystės izotopiją.

9) Tačiau šitoks „jaunojo Perkūno" atstatymas kelia naują problemą: *kokiems „suaugusiems" dievams atstovauja Griaužis ir Eikšis?*]

Taigi figūratyvinėje plotmėje – *pirštų izotopija*. Tačiau neužmirština, kad tie pirštai *atstovauja dievams jų vaikystėje*: tai visai suprantama, nes turime reikalo su *kilmės mitu*: kaip lietuvių tauta pamažu *prasidėjo*, taip ir jų dievai vaizduojami jų *pradžioje*.

Trečiasis klausimas. Jeigu Naugarduko dinastijos atveju randame dievišką izotopiją, tam tikrą dievukų jų vaikystėje palyginimą su herbais – giminėmis, tai galime savęs klausti, ar ir pirmuoju atveju, kalbant apie Palemono sūnus ir jų vardus, ar nėra pagrindo ieškoti jų varduose irgi kitos, gilesnės prasmės.

Atsakymo pradžią mums siūlo *Spera* – jo vardas ir ypač jo likimas. Turint galvoje tai, kad ši pirmoji kunigaikščių karta pasižymi tuo, kad jie – miestų steigėjai, mus stebina faktas, kad *Spera jokio miesto neįsteigia*. Atvirkščiai: jis *tampa dievu*, ir jo užimta žemė lieka be valdovo. Šitoks vieno iš *Palemono* sūnų sudievėjimas atneša pirmą argumentą patvirtinant galimybę skaityti *Palemono* sūnus dieviškoje izotopijoje (taip pat kaip ir *Erdvilos* ponus palydovus).

Tokiu atveju ir *Speros* vardo etimologija kiek išryškėja. Turint galvoje, kad *Spera* priklauso tai pačiai paradigmai kaip ir *Griaužis*, kad *Griaužis* yra iš bezdalo gimęs nykštukas, tik vėliau nusiėmęs „namelį" ir įvykdęs tikrą savo dievišką gimimą, galima savęs klausti, ar *Spera* nėra identifikuotinas su *spira*, kuris irgi būtų panašaus gimimo rezultatas, gal net Nykštuko Griužo sinonimas epitetas.

Kaip ten bebūtų, etimologijos problema antraeilė (nors tai gali palengvinti klausimą, *kokiu dievu jis virsta*), svarbu mums atrodo faktas, kad jis *virsta dievu*. Tai leidžia mums bandyti surasti kito Palemono sūnaus – Kūno – etimologiją.

Visi *Metraščio* komentatoriai sutinka, [kad] *Barkaus* vardas padarytas iš Jurbarko pirmojo skiemens apokopo būdu (nežiūrint, kad *Jūros* upė – ne prie Jurbarko). Tačiau surišant kunigaikščio vardą su jo įkurtu miestu (antroponimą su toponimu), *Kūnas* surišamas su *Kaunu*: tai atrodo palyginti per lengva išeitis. Mums atrodo įmanomas, gal net labiau patenkinamas, kitas sprendimas: pagal *Jurbarko* > *Barkaus modelį* išaiškinti *Kūną* kaip *Perkūno* > *Kūno* apokopą, tuo būdu padarant iš *Kūno* lyg ir sumažintą, nepilną Perkūną (kaip Spera yra tik būsimo dievo atvaizdas). Tokią etimologiją

paremia ir kitas argumentas – *Kūno* priklausymas tai pačiai paradigmai kaip ir *Krumpis*, kuris, kaip matėme, įtikinamai atrodo kaip Perkūno miniatiūra.

Kaip vėliau matysime, ši *Kūno*, kaip „paties Perkūno", etimologija padeda sutvirtinti *Stulpų* interpretaciją.

Reikia pripažinti, kad ši nauja homologacijos ir naujo sakralinio plano išryškinimo procedūra čia ir sustoja, kad jos nepajėgiame išvesti iki galo. Dar ir *Perkūno* etimologija neaiški, o *Barkus* atrodo kaip dirbtinis gaminys. Tai mūsų per daug nestebina: visų pirma yra *Žemaičių – Meškos* problema. Nors metraščių autoriai ir stengiasi (išeidami iš XV a. perspektyvos) visur įkišti *Žemaitiją*, atrodo, kad *Žemaičiai* (siaurąja prasme) ypatingos rolės Lietuvos susivienijime nevaidino. Iš čia nuolatinis konfliktas tarp trilypių ir keturlypių struktūrų. Be to, klausimas – kas Žemaitija? Kaunas ir Vidurio Lietuva ar šiandieninė Žemaitija? Meška, atrodo, nurodo į autentiškus žemaičių ponus, o ne istorišką Žemaitiją.

3. Homologacijos problema iškyla *trečią kartą* su *Romano*, to atkartoto Palemono, penkiems sūnums visos teritorijos išdalinimo reikalu. Problematika tuo būdu lyg ir nusakralinama, pavirsta geopolitine problema. *Romano* paveldėtojai šitaip išsiskirsto:

Narimantas
(Kernavė)

Alšys	Giedrys	Traidenis	Daumantas
(Alšėnai)	(Giedraičiai)	(Raigardas)	(Utena → Pskovas)

Vyriausias brolis *Narimantas*, tapęs Didž[iuoju] Kunigaikščiu, yra kartu ir *Lietuvos* (siaurąja prasme) valdovas su Kernavės sostine. *Alšys – Nalšios* kun[igaikštis], *Giedrys* – Deltuvos, o *Traidenis* užkariauja Dainavą ir Sūduvą. Traidenis atkartoja Erdvilos, užkariavusio Naugarduką, žygį.

Tuo būdu Lietuva atvaizduojama kaip Lietuvos + Deltuvos + Nalšios + (Dainavos–Sūduvos) junginys.

a) Charakteringa, kad Žemaitija išnyksta, jos vietoje Dainava ir Sūduva.

b) Charakteringa, kad atsiranda naujas *Vyties* herbas; taigi visi jo broliai – Kentaurai – *Lietuvos* plačia prasme atestavimas.

c) Charakteringa, kad Traidenis – *užkariautojas – Kentauras* tampa Narimanto – Vyties įpėdiniu.

Toks geopolitinis pasiskirstymas atvaizduoja, dinastijoms pasikeičiant, ir politinės strategijos pasikeitimą.

a) *Palemono dinastija* (Kauno)

Vienybės principui atstovauja *Kūnas* (kiti du broliai išnyksta).

Visą genealogiją dominuoja Lietuvos ir Žemaitijos dialogas.

b) Naugarduko dinastija

Erdvilos palyda, sudaryta iš 3 herbų – giminių, vaizduoja *visos tautos* dalyvavimą žygyje (nežiūrint ir prieštaraujant tam, kad tai žemaičių dinastijos tąsa).

c) Kernavės dinastija vaizduoja vieno iš brolių – Lietuvos kunigaikščio iškilimą ir Vyties herbo perėmimą → perėjimą į Didž[iąją] Kunigaikštystę.

Perėjimas iš Naugarduko į Kernavę (Narimantas) ir Lietuvos žemės dominavimas pasireiškia ne tik atsisakymu nuo Kentauro herbo (būdingo Nalšiai), bet ir dvigubu *Alšėnų* įkūrimu: pirma – prie Vilniaus, antrą kartą – savo vietoje, tuo būdu pabrėžiant Nalšios priklausomybę nuo Lietuvos.

Matyti, kad ši politinė homologacija iškelia kartu naują Lietuvos suvienijimo ir jos istorijos problematiką. Taigi visą bylą reikia peržiūrėti naujoje perspektyvoje.

APIE NYKŠTUKĄ IR *GRIGO* RATUS

lietuviškojo Hermio beieškant

I. NYKŠTUKAS IR HERMIS

1. *Išeities pozicijos*

1-1. Nykštuko nuotykiai

Pasaka apie *Nykštuką* gerai žinoma lietuvių tautosakoje.[1] Tai ištisa virtinė nepaprastų – neįtikimų ir juokingų nuotykių, primenančių ispanų literatūros išgarsintą pikareskinį žanrą, tai mažo, nykščio didumo ar iš nykščio gimusio vyruko kūdikystės žygdarbiai. Atidėjus į šalį porą versijų[2], kuriose pasakojimo pradžioje įvestas *Nykštukas* vėliau sutapdinamas su visai skirtingų pasakų herojais, lieka ištisas pluoštas variantų, kurie, nežiūrint paviršutiniškų kaitaliojimųsi, lieka paklusnūs vienai bendrai naratyvinei struktūrai: užteks tad tik suglaustai priminti vieno šio pasakojimo varianto[3] turinį, skliaustuose eventualiai nurodant stambesnius pakaitalus ar papildymus.

(1) *Nykštelis* stebuklingai gimsta bevaikių senių šeimoje (iš nupjauto nykščio arba bezdalo).

(2) Tą pat dieną jis jau neša valgį tėvui į laukus.

(3) *Nykštelis* pavaduoja tėvą akėdamas (arba ardamas, arba važiuodamas į mišką malkų); jis valdo arklius (arba jaučius), įlindęs į gyvulio ausį ir ten garsiai šūkaudamas.

(4) *Nykštelis* įkalba tėvą parduoti jį pravažiuojančiam ponui: parduotas *Nykštelis* dažniausiai pabėga nuo savo savininko (ir grįžta namo).

(5) *Nykštelis* gano savo šeimininko bandą.

(6) *Nykštelis* pavagia du jaučius (arba dalyvauja vagystėje savo patarimais ar pagalba).

(7) *Nykštelis* atsiduria ir kurį laiką praleidžia karvės pilve.

(8) *Nykštelis* patenka į ubago kašę.

(9) *Nykštelis* atsiduria ir kurį laiką gyvena vilko pilve, kol tasai jį parneša namo, kur vilkas užmušamas.

1-2. Hermio žygdarbiai

Mūsų dėmesį į šią pasaką atkreipė atsitiktinai į rankas patekusi žymaus XIX a. pabaigos prancūzų filologo Gastono Paris'o brošiūra, pavadinta *Le Petit Poucet et la Grande Ourse*[4], kurioje jisai bandė palyginti visoje Europoje išsibarsčiusią pasaką apie *Nykštuką* su *Hermio* mitu arba, tiksliau pasakius, su vienu šio mito epizodu, atpasakojančiu graikų dievo kūdikystės ir būtent – pirmosios jo gyvenimo nakties – žygdarbius. Pagal ano meto dominuojančius metodologinius principus, tokio palyginimo tikslas – matyti *Hermio* mite europiečių pasakų prototipą, iš kurio išsirutulioję visi europiniai to tipo pasakų variantai, o to palyginimo priemonės – panašumų ar atitikmenų atskiruose motyvuose ar jų figūrose ieškojimas. Nežiūrint galimos tokių metodų kritikos, į kurią čia nesileisime, vis dėlto reikia iš karto pripažinti neabejotiną šio palyginimo intuityvinę vertę.

G. Paris ypač susižavi vienu primityviu *Hermio* mito motyvu, kuriam atitikmenų jis ir ieško Europos tautų folklore: tai *Apolono* karvių pavogimas. Šiame epizode jisai išskiria tris reikšmingus bruožus:

– bandos pavogimą, atliktą pirmąją savo gyvenimo naktį,

– to vogimo užmaskavimą, karves varant atatūpsčiom,

– grįžimą namo į savo lopšį per durų plyšį,

ir juos įtikinamai suranda – išskyrus gal tik ne visai patikimą atbulą karvių varymą – įvairiuose Europos folkloriniuose pasakojimuose.

Šitoks palyginimo būdas šiandien mums, žinoma, atrodo nepakankamas *Nykštuko* ir *Hermio* tapatumui pagrįsti, tačiau negalima Paris'ui nepripažinti paties sugretinimo nuopelnų.

2. Nykštuko ir Hermio galios sferos

2-1. Homeriškas himnas Hermio garbei

Graikų mito ir europinių stebuklinių pasakų palyginimas darosi daug įtikimesnis, vietoje specifinių, bet prasmės atžvilgiu niekuo nepagrįstų *Hermio* veiklos bruožų pasirinkus bendrąsias šio dievo pasireiškimo funkcijas: jisai, kaip visiems žinoma, *vagių, prekybos* ir *iškalbos* dievas.

Atidžiai perskaičius dievui *Hermiui* skirtą homerišką himną, kuris ir buvo pagrindinis Paris'o šaltinis, visų pirma į akis krinta tai, kad Apolono karvių vagystė, kurią Paris išskiria iš viso pasakojimo, yra tiktai vienas, glaudžiai į naratyvinę visumą integruotas epizodas, o ne koks nors viso šio mito prototipas. Neseniai pasirodžiusi plati Laurence Kahn studija apie *Hermį*[5], kurioje jinai išryškina šio dievo, kaip visokių rūšių komunikacijos meisterio, vaidmenį, padeda mums atrinkti pagrindines ištiso mitinio pasakojimo vietas.

1. *Hermis*, tiesa, savo gyvenimą pradeda *vagyste*, tačiau Apolono dievišką bandą jis pavagia prasmingai, tam

– kad tučtuojau paaukotų *du jaučiu* dievams ir tuo būdu įsigytų jų prielankumą,

– kad šios vagystės pagalba jisai, benkartas, sueitų į santykius su savo broliu *Apolonu* (jiedu vieno tėvo *Dzeuso*, bet skirtingų motinų vaikai), kuris jį jėga nuves į Olimpą ir pristatys dievui tėvui ir visų rimtų dievų sueigai.

2. *Hermis*, atsidūręs prieš savo tėvą *Dzeusą*, jį sužavi savo iškalba, pasakydamas savo apsigynimui kalbą, kurioje jis nesako teisybės, bet ir nemeluoja (elgiasi kaip visų laikų geri advokatai ir politikai), ir gauna savo dieviško statuso pripažinimą.

3. *Hermis* savo santykius su *Apolonu* galutinai nustato mainų pagalba, dovanodamas jam savo išrastą lyrą ir už tai gaudamas savo valdžion *Apolono* bandą.

Sutrauktai nupasakodami šią istoriją, mes norėjome visų pirma akivaizdžiai parodyti, kad *Hermio* veikla ir jos aprašymas yra logiškai pagrįsta vienų su kitais susietų veiksmų programa, o ne kokių nors fantastiškų epizodų atsitiktinis sudėstymas. O jau pats

skaitytojas supras, kad šių epizodų išryškinta tematika – *vagystė, iškalba, mainai* – atitinka bendrai priimtus mus dominančio dievo atributus.

2-2. Pagrindiniai Nykštuko bruožai

Sunku iš pirmo žvilgsnio pasakyti, kiek mūsų lietuviškasis *Nykštukas* atspindi graikiškąjį *Hermį*, nors panašumai tarp jų – neabejotini: atskiri *Nykštuko* nuotykių epizodai gana gerai atitinka ką tik išvardintas pagrindines *Hermio* funkcijas.

– *Nykštukas* yra *vagis*: jis arba pats pavagia jaučius, arba dalyvauja vagystėje, duodamas patarimus profesiniams vagims.

– *Nykštukas* yra *mainų* protagonistas: jis prikalbina savo tėvą parduoti jį pravažiuojančiam ponui, žadėdamas pats netrukus grįžti namo. Dar daugiau: jis ne tik mainytojas-prekėjas, bet ir mainų objektas, ne tik geras pirklys, bet ir sukčius, iš anksto numatęs apgauti mainų operacijos dalyvį.

– Tačiau pats charakteringiausias jo bruožas – tai jo *kalbinė veikla*: iš tiesų visa *Nykštuko* veikla pasireiškia kalbinėmis, o ne somatinėmis formomis. Štai keletas tokios veiklos pavyzdžių:

– *Nykštukas* aria ir akėja, įsitaisęs jaučio ar arklio ausyje, ten *rėkaudamas* ir duodamas nurodymus.

– *Nykštukas* atsikrato nuo jį nupirkusio pono, jam važiuojant per miestus imdamas *rėkti*: „šikt noriu!" ir tuo būdu sugėdydamas poną, kuris, bijodamas, kad miestelėnai jo nepalaikytų neprausta-burniu, paleidžia *Nykštuką* į laisvę.

– Atsidūręs karvės pilve, *Nykštukas* ima *kalbėti*, išgąsdina melžėją ir šeimininkus, kurie nutaria papjauti karvę, tuo būdu išlaisvindami mūsų herojų.

– Būdamas vilko pilve, jis savo *rėkavimu* neleidžia vilkui prisiartinti prie savo grobio, žmonėms pranešdamas apie vilko kėslus; bijodamas mirti badu, vilkas jo paklauso ir parneša jį namo, tuo patekdamas į pražūtį.

Ši kalbinė veikla, pasižyminti dar gudrumu ir suktumu, padaro iš mūsų *Nykštuko* gana gerą *Hermio*, retorikos dievo, atitikmenį.

2-3. Lietuviški hapaksai

Vadinamųjų stebuklinių pasakų tyrinėtojai bus pastebėję vieną charakteringą jų bruožą: tokie pasakojimai, paprastai labai sklandžiai ir logiškai vystydami herojaus veiklą, tik kartais nelauktai sustabdo skaitytoją, atsidūrusį prieš kokią nors visai nelauktą, keistą detalę. Tyrinėtojas tokiu atveju turi pagrindo manyti turįs reikalo su kokiu nors mitiniu, nebesuprantamu, užmirštu pasakojimo elementu.

Tokių nelauktumų, vadinamų hapaksais, randame ir mūsų *Nykštuko* nuotykių atpasakojime. Imkime kad ir jo karvės pilve buvimo epizodą. *Nykštukui* savo rėkavimu karvės pilve išgąsdinus moteris, šeimininkas nutaria šią kalbančią karvę papjauti; jinai papjaunama, jos mėsa „sudorojama", bet jinai *nevalgoma,* o išmetama. Tai neatsitiktinis dalykas: tas pats vyksta ir kitame „dešrų" epizode: jos, nors jau iškeptos ir paruoštos valgymui, išmetamos, nes savo forma asimiliuojamos *Nykštukui.*

Panaši atsisakymo valgyti problema iškyla ir homeriškojo himno interpretatoriams: *Hermis,* iš pavogtos *Apolono* bandos papjovęs du jaučiu ir paaukojęs juos dievams, patsai mėsos neliečia, tuo būdu nedalyvaudamas aukojimo puotoje. Laurence Kahn, paskutinė šio mito nagrinėtoja, duoda visai patenkinamą šios mįslės išaiškinimą: aukojimo procedūros, anot jos, negalima suprasti neįvedant vieno svarbaus jos etapo – aukos padalijimo. Auka skirstoma visų pirma į dievų ir žmonių dalis, ir tik po to jau žmonių dalis hierarchine tvarka padalijama aukojimo dalyviams. *Hermis* atsisako mėsą valgyti todėl, kad mėsa – tai žmonių dalis, o jisai juk – dieviškos kilmės aukotojas, ieškąs būti priimtas į dievų bendruomenę.

Atsimenant šį *Hermio* atsisakymą valgyti mėsą, paaiškėja ir keistas lietuviškosios pasakos protagonistų elgesys: pasakotojas jau nebežino, kodėl mėsos negalima valgyti, jis žino tiktai gryną, nusemantintą „mitinį faktą" – būtent, kad *reikia* mėsos nevalgyti.

Toks išaiškinimas leidžia mums nustatyti transformacinį ryšį tarp graikiškosios ir lietuviškosios to mito versijų, taip išryškinant ir lietuviškojo *Nykštuko* originalumą:

(1) *Hermis* yra mainų *dalyvis,* o *Nykštukas* – mainų *dalyvis,* bet kartu ir mainų *objektas,*

(2) *Hermis* yra *aukotojas*, o *Nykštukas* – *aukotojas* (jis išprovokuoja karvės papjovimą), bet kartu ir pati *auka* (jis yra ta „kalbanti mėsa“).

Dar artimesnis graikiškajai versijai yra vienas lietuviškasis variantas[6], kuriame du skirtingi epizodai (atskirai pasakojami tiek kituose lietuviškuose variantuose, tiek ir kitų Europos tautų pasakose): jaučių vagystė ir *Nykštuko* buvojimas karvės pilve, – sujungiami į vieną ištisą istoriją:

– *Nykštukas* padeda vagims, įlįsdamas į tvartą per rakto skylutę ir atidarydamas jiems duris. Tačiau jiems įėjus į vidų, *Nykštukas* ima rėkti, pažadina šeimininkus ir išbaido vagis.

– *Nykštukas* palaukia, kol šeima iš naujo sumigs ir pats vienas išsivaro į mišką du jaučiu.

– *Nykštukas* susiranda miške vagis ir liepia jiems papjauti jaučius ir sukavoti jų mėsą.

– *Nykštukas* reikalauja jaučių grobus atskirti ir nešti išplauti į ežero vandenį. Nunešus jis ir vėl savo rėksmu išbaido vagis.

– *Nykštukas* išsikviečia savo tėvą ir duoda mėsos vežtis namo.

– *Nykštukas* kartu su grobais prarijamas vilko.

Ši *Nykštuko* nuotykių versija atrodo neabejotinai „senesnė“ tuo, kad jinai priartėja prie graikiškosios versijos: *Nykštukas* čia ne tik vagystės dalyvis, bet, kaip ir *Hermis*, tikras vagis, jis ne tik išprovokuoja karvės papjovimą, bet patsai organizuoja jaučių aukojimą, aukos dalijimą (atskyrimą mėsos nuo grobų) ir žmogiškosios dalies atidavimą aukotojo šeimai.

Pastaba. *Nykštuko* prisišliejimas ir susitapdinimas su jaučių grobais, kuriuos netrukus praris vilkas, sutrauktai, sinkopiškai atvaizduoja jo buvojimą karvės pilve, kituose variantuose išplėstą į savarankišką epizodą.

Nemažo kiekio archajiškų, nebesuprantamų elementų buvimas lietuviškose versijose sutvirtina hipotezę, pagal kurią *Nykštukas* gali būti laikomas bent daliniu *Hermio* atitikmeniu.

3. *Dieviškasis Nykštuko gimimas*

Tačiau tokiais daliniais panašumais pasitenkinti – kaip tai darydavo Paris'o epochos mitologai – negalima, jie gali būti tik išei-

ties tašku reikšmingiems skirtumams nustatyti. Lietuviškuose *Nykštuko* nuotykiuose, pavyzdžiui, randame epizodų, kurie, būdami bendri Europos tautosakai, neturi atitikmenų *Hermio* mite. Turime galvoje būtent *Nykštuko* nuotykius *karvės pilve* ir jo buvojimą *vilko pilve*.

Reikia pasakyti, kad ir tiedu epizodai, randami europietiškoje tautosakoje (ar bent mums žinomi, Paris'o studijoje panaudoti variantai), atrodo tiktai kaip linksmų, juokingų įvykių aprašymai: tiktai lietuviškųjų versijų panaudojimas suteikia visam pasakojimui ir jo atskiriems integruotiems epizodams pilną mitinę prasmę. Du pagrindiniai mitiniai faktai lietuviškuose variantuose apgaubia šiuos abu – karvės ir vilko pilvuose buvimo epizodus, tai

– *Nykštuko pirmasis* stebuklingas gimimas iš *bezdalo* ir

– *Nykštuko galutinis* gimimas, išlindus iš vilko pilvo ir nusivilkus „skūrelę" (namuką).

Tai mums leidžia nustatyti bendrąjį, palyginamąjį abiejų mitų – graikiškojo ir lietuviškojo – pobūdį: graikiškasis mitas atpasakoja ką tik gimusio *Hermio* pirmosios nakties nuotykius, o lietuviškasis mitas duoda visą virtinę dalinių jo gimimų, *Nykštukui* pereinant progresyviai iš vienos būsenos į kitą iki galutinio jo atsiradimo žmonių pasaulyje. Šioje savo prenatalinėje fazėje jisai veda, jei taip galima sakyti, dvigubą gyvenimą: „išorinį" – ir čia jis atlieka žygdarbius, dalinai homologuojamus su *Hermio* veikla, ir „vidinį" – kurį jis praleidžia tai karvės, tai vilko pilve, ir kuris savo atmosfera primena greičiau indų, o ne graikų mitologiją.

3-1. Pirmasis Nykštuko gimimas

Mūsų naudojamus *Nykštuko* gimimą aprašančius variantus galima suskirstyti į kelias grupes. Jų bendras vardiklis – bevaikių, senų tėvų noras turėti sūnų – tai sąlyga stebuklingam gimimui aprašyti.

(1) Pats paprasčiausias, skurdžiausias variantas – tai bevaikių tėvų „velijimo": „kad tik kūdikį turėtuva, o kad tas ir tei mažas būtų kai muma nykštis" išsipildymas (*LPY*, I, 121 sqq).

(2) Įdomesnė antroji versija – vaiko atsiradimas iš *nukirsto nykščio*:

„Boba trupino batvinius ir atsipjovė nykštį. Pūtė, pūtė ir išpūtė berniuką Nykštuką" (*LT*, III, 354).

„diedelis nusikirto nykštį, įdėjęs į lopšį supo, supo, išsupo vaiką ir praminė jį Jonu" (*LPY*, III, 91 sqq).

„(senutė pataria:) nusipjauk nuo kairės rankos nykštį, užmesk užkrosnin ir turėsi vaiką" (*LT*, III, 547 sqq).

(3) Pagal trečiąją versiją vaikiukas atsiranda jau ne iš nukirsto nykščio – jis tik mažas kaip nykštys – o iš *bezdalo*:

„Kaži kas jiems pasakė, kad reikė į grūstuvę (*piestą*) *bezėti*, teip ir turėsite vaikų (.....), bezėjo, bezėjo ilgą laiką, bet jiems Dievas davė vaiką tik tokį mažiuką, kaip nykšties galas, ir jis neaugo didesnis..." (*LPY*, II, 140).

„Kada tik judu norėsita *bezdėti*, bezdėkita visada į užsiūtą rankovę, o paskui tą rankovę grūskita į *piestą* (...) Begrūdžiant pasidarė mažas vaikytis, kaip nykštys..." (*LPY*, III, 64).

Pastebėtina, kad visi *Nykštuko* atsiradimo aprašymai neišvengiamai įveda nykštį kaip naujagimio ūgio ir išvaizdos mastą. Tačiau jau variantai, kurie jo gimimą įsivaizduoja kaip nykščio transformaciją į gyvą sutvėrimą, praktišką šio pasikeitimo procedūrą aprašo kiekvienas skirtingai: vaikutis atsiranda tai pūtimo, tai supimo, tai užkrosnin užmetimo dėka. Tai, galima sakyti, tam tikra prasme „materialistinis" mitinės operacijos būdas, kurį galima supriešinti gimimui iš bezdalo kaip „idealistiniam" šio reiškinio išsiaiškinimui. Pirmuoju atveju iš pradžios imamas materialus žmogaus kūno sąnarys – nykštys, ir tik po to jau jam „įkvepiama" dvasia – gyvybė. Antruoju atveju būsimasis Žmogelis pirmiausia pasireiškia kaip kvapas, taigi kaip dvasinis principas, ir tik po to, grūdimo piestoje pagalba, jam prikergiamos materialinės savybės: piestoje grūdimo, trynimo būdu atliekamos operacijos, pervedančios materiją iš vieno būvio į kitą, iš kieto į minkštą, iš skysto į tirštą ir t.t. Užtat ir *Nykštuko* gimimo iš bezdalų versija (*bezdalas*, pagal *LKŽ*, perkelta prasme reiškia „vaiką, mažą žmogų") mitiniu požiūriu atrodo patikimiausia: ir dėl to, kad jinai gilesniu filosofiniu žvilgsniu sprendžia gyvybės atsiradimo problemą, ir dėl to, kad ji pasižymi tiksliu pačios procedūros aprašymu, viena iš pagrindinių mitologinio autentiškumo garantijų.

Priėmus šį pastarąjį išaiškinimą, *bezdalo*, kaip gyvybinio prado, statusas vis dėlto lieka paradoksalus: mes esame įpratę

žiūrėti, kad kvapas, kaip dvasia, išeina paprastai per *burną* žmogui *mirštant* (gyvybę „įkvėpti“, išpūsdamos savo kvapą, gali tik aukštesnio rango dievybės – *Dievas* ar *Velnias* – o ne bevaikiai seniai), tuo tarpu kvapas, kaip bezdalas, išeina per *užpakalį*, nežmogiškai būtybei *Nykštukui gimstant*. Ir dvasia, ir bezdalas, kaip kvapai, išeina iš vidaus į išorę, tačiau dvasia-vėlė išeina iš *viršutinės* vidurių dalies – iš *plaučių*, o bezdalas išeina iš *apatinės* vidurių dalies – iš *pilvo*. Galima tad lengviau sugrupuoti ir priešpriešinti šias dvi procedūras: tiek vėlė, tiek ir *Nykštukas* pasireiškia *išeidami iš organizmo vidaus į išorę* ir pradėdami naują, savarankišką gyvenimą, kuris tačiau vyksta kitame, mažiau materialiniame plane.

Vėlė	**Nykštukas**
išeina mirštant;	*išeina gimstant;*
iš *aukštai*:	iš *žemai*:
per burną,	per užpakalį,
iš plaučių	iš pilvo

Nežiūrint jų prigimties tapatumo, ir vėlė, ir *Nykštukas* yra „dūšios be vietos“, nuo kūno atsiskyrusios, gyvųjų pasauliui nepriklausančios būtybės – skirtumas tarp jų didelis, esminis: /aukštai/ vs /žemai/ kategorija juodu priešpriešina taip, kad *vėlė* atrodo kaip *aukštesnė už žmogų*, tobulesnė būtybė, tuo tarpu *Nykštukas* – *žemesnis už žmogų*, tiktai po kelių bandymų į žmonių pasaulį galintis atgimti padaras.

3-2. Galutinis Nykštuko gimimas

Toks *Nykštuko* sudvasintas gimimas iš bezdalo ne tiktai kad rodo lietuviškojo mitinio pasakojimo archajiškumą, bet ir atskleidžia jam galimybes toliau vystytis naujų gimimų kryptimi. Tačiau vienas iš mūsų rastų šio pasakojimo variantų savo užbaigimo būdu galutinai įprasmina šį mitą, visam pasakojimui nustatydamas naują, gilų skaitymo būdą.

Kaip ir kituose pasakos variantuose, vilkas, kurio pilve įsitaisęs *Nykštukas* neleidžia jam, keldamas triukšmą, prisiartinti prie grobio, galų gale sutinka parnešti jį namo. Kaip ir daugely-

je kitų variantų, vilkas dėl mums nesuprantamų priežasčių (vėl naujas mitinis hapaksas!) turi jį įnešti į namų vidų, būtent į prieangį, kur seneliai jį ir užmuša. Šis *prieangis* tačiau – kitaip dar vadinamas senovėje *sieniu*, – nėra tai paprasta patalpa, o įėjimas į gyvenamojo namo centrą – kaminą, kuriame neužgesdama ruseno, *Gabijos* globojama, namų židinio ugnis. Tiktai turint galvoje graikų kultūros istoriko J.-P. Vernant'o išryškintą glaudų – paremtą panašumu ir skirtumais – ryšį tarp namų židinio deivės *Hestijos* ir pasaulio perėjūno *Hermio*, galima suprasti tą užmirštą priežastį, dėl kurios *Nykštukas* būtinai parnešamas į prieangį, kur jisai galės galutinai užgimti žmonių pasaulyje *Gabijos* globoje.

Aprašęs vilko užmušimą, mūsų pasakotojas prideda: „daugiau tas Nykštelis nusivilkęs tą savo skūrelę kai riešuto kevalą – teip gražus palikęs vaikiuks" (Slančiauskas, 163).

Plačiai žinoma, kad vaikas, gimęs su savo „nameliu", skirtas laimingam gyvenimui, ir tai *Nykštuko* atveju mūsų nestebina. Atvirkščiai, visai nelauktas atrodo išvis šis pasakotojo teigimas, kad *Nykštukas* tik dabar, galų gale po visų nuotykių ir vargų, iš tikrųjų gimsta pagal žmogiškus kanonus ir pradeda naują gyvenimą. Pažymėtinas taip pat ir faktas, kad jis, kaip Napoleonas pats užsidėdamas savo imperatorišką vainiką, patsai nusivelka tą savo „skūrelę": jis pats yra savo gimimo meistras, niekam už tai neprivaląs būti dėkingas. Įdomi ir kita detalė: savo skūrelę jis nusivelka „kaip riešuto kevalą", o *riešuto kevalas*, kaip žinome, lietuviškoje mitologijoje yra visokios pradžios simbolis.

Kitaip sakant, visi pasakojime sudėti *Nykštuko* nuotykiai vyksta kitame, ankstyvesniame, prieš- ir infra-žmogiškame jo gyvenime, visus šiuos nuotykius reikia interpretuoti kaip atskiras jo, kaip mitinės būtybės, formavimosi fazes. Tuo būdu pasakojimas ir susideda iš jo vienas kitą sekančių gimimų aprašymo: gimęs iš senelių bezdalo, mūsų herojus grįžta į kitų gyvų būtybių įsčius ir iš naujo gimsta pirmiau iš karvės, o po to iš vilko. Taigi du fantastiški mūsų pasakos epizodai – *Nykštuko* buvojimas karvės ir vilko pilve – turi būti skaitomi ne kaip linksmos humoreskos, o kaip du metamorfozės – o gal net ir metempsichozės – etapai.

3-3. Nykštukas karvės ir vilko pilve

Bandant išsiaiškinti šiuos įvairius gimimus ir ypač jų sintagmatinės tvarkos principus, visų pirma ateina į galvą paprasčiausias *išorėjimo* kriterijus. Taip kaip „normalus" gimimas pasireiškia gimstančiojo išėjimu iš vidujinio į išorinį pasaulį, taip ir *Nykštuko* gimimai atrodo kaip vis platesnės ir tolimesnės erdvės užkariavimas. Buvęs *bezdalu* žmogaus viduriuose, jisai gimsta *nykščiu* žmogiškojo organizmo išorėje, pasireikšdamas kaip individualių tarpžmogiškų santykių nustatytojas. Jo gimimas iš *karvės* daro jį naminės erdvės, kultūrinio pasaulio atstovu, tuo tarpu buvojimas *vilko* pilve išplečia jo veiklą į laukinę erdvę, į anapus kultūros esantį pasaulį. Nenustebsime tad per daug kiek vėliau sužinoję ir apie *Nykštuko* atsiradimą *danguje*: jis tuo būdu bus išpildęs visą savo trajektoriją, iš žmogiškojo mikrokosmo pereidamas į žvaigždynų makrokosmą.

Tai, žinoma, problemos galutinai dar neišsprendžia: lieka, pavyzdžiui, visai neaišku, kodėl savo gimimams *Nykštukas* pasirenka vienokius gyvulius – karvę ir vilką, – o ne kitokius. Šitoks pasirinkimas leidžia mums formuluoti hipotezę, kad *Nykštukas*, paveldėdamas ir karvės, ir vilko savybes, bet drauge ir nugalėdamas juos (ir karvė, ir vilkas juk nugalabijami), tampa dievišku jų valdovu, tuo būdu tik užimdamas mums gerai žinomas *šv. Jurgio* – gyvulių globėjo ir vilkų patrono – funkcijas. Tai dalinai patvirtina ir *Hermio* kūdikystės žygdarbiai, kurie pasibaigia *Apolono* bandos įsigijimu. Šios *Hermio*, kaip bandų ir piemenų globėjo, funkcijos darosi sunkiai suprantamos ir stebina graikiškosios miestų civilizacijos kontekste: jos gal galėtų padėti išspręsti painią sinkretiškos šv. Jurgio figūros problemą.

Tačiau tai būtų tik paviršutiniškas klausimo sprendimas: *Nykštuko* pakėlimas į galvijų ir vilkų valdovus dar nepaaiškina jo prigimties bruožų, įsigytų pakartotinai gimstant. Kiekvienoje mitologijoje dažna sutikti gyvulių ar žvėrių, kurie arba patys turi mitinių būtybių funkcijas, arba yra pavidalai, kuriuos tam tikromis aplinkybėmis priima dieviškosios būtybės, arba pagaliau kurie yra tik dievų simboliai, jų palydovai-atributai. Užtat ir karvės bei vilko pasirinkimas lietuviškame mitologiniame kontekste negali būti at-

sitiktinis: jį galima būtų išaiškinti tik nustatant ryšį tarp *Nykštuko* būdo ir elgsenos bruožų iš vienos pusės ir karvės bei vilko mitinių savybių – iš antros.

Šis ryšys savo ruožtu gali būti suprastas, pritaikius jam bendrą mitologinę taisyklę: jei *Nykštukas*, „gimdamas" iš vienos ar kitos būtybės, paveldi esminius jos prigimties bruožus, tai atvirkščias teigimas irgi galioja – prarydami *Nykštuką*, vilkas ar karvė taip pat pasisavina, įgyja jo būdingas savybes. Paveldėjimo principą net ir mokslas šiandien priima, o įsigijimą svarbių savybių absorbavimo būdu be sunkumų pripažįsta pas kanibalus vykstantis etnologas.

Turint galvoje, kad *kalbinė veikla*, kaip jau anksčiau buvome pastebėję, yra esminis *Nykštuko* prigimties bruožas, galima bandyti iš arčiau pažvelgti, kaip jinai pasireiškia jo buvojimo karvės ir vilko pilve metu. Visų pirma krinta į akis šios veiklos progresyvumas: būdamas karvės pilve, *Nykštukas* tiktai *mikčioja*, o jau vilko pilve – garsiai *rėkauja*; likdamas *pasyvus* pirmuoju atveju, jisai pasireiškia kaip „kalbanti karvė" ir tuo būdu išgąsdina visus namiškius, tuo tarpu vilko pilve – jisai jau *aktyvus* veikėjas, savo riksmu gąsdinantis patį vilką ir atvirkščiai – sukviečiantis žmones vilką šalin ginti:

– Tulia, vilką turėkit, tulia! (Slanč., 163).

Žiūrint į jo kalbinius pasireiškimus iš lingvistinio taško, skirtumas taip pat nemažas: besirandant karvės pilve, jo kalbiniai aktai yra *deklaratyvinio*, aprašomojo pobūdžio:

– Merga k ... karves melž, merga k ... karves melž (*ibid.*)*,

tuo tarpu iš vilko pilvo kalbėdamas jis išsireiškia jau *imperatyvine* forma. Pirmuoju atveju savo kalba jis išreiškia savo *žinojimą*, o antruoju – jo kalba virsta *veiklos* priemone.

Konstatavus, kad *Nykštuko* kalbinė veikla diferencijuota priklausomai nuo to, kieno pilve jis randasi, galima bandyti kelti klausimą, ką jis skirtingo paveldi gimdamas iš vieno, o paskui iš kito

* Dėl eufemistinių santrumpų, darančių „mikčiojimo" įspūdį, kalti *Šiaurės Lietuvos pasakų* redaktoriai. Slančiausko rankraštyje Nykštuko žodžiai užrašyti be jokio užsikirtimo: „Merga kurva karves mialž – merga kurva karves mialž""– LTR LMD I 1062 (33). Sužinojęs, ką slepia spausdinto teksto daugtaškiai, Greimas analizės nekoregavo. Atkritęs garsinio mikčiojimo argumentas nepaneigia semantinio /mikčiojimo/ (*red. past.*).

gyvulio. Ir atvirkščiai: kokias savybes įsigyja šie mitiniai gyvuliai *Nykštuko* pabuvojimo jų viduriuose dėka?

Karvės atveju atsakymo elementai, atrodo, gana lengvai surenkami. Gimdamas pirmoje eilėje iš karvės, *Nykštukas* įsigyja dieviškosios būtybės statusą: *Karvė* daugumoje indoeuropiečių mitologijų yra dieviškojo ir karališkojo suverenumo simbolis; jautis – kurio pavogimo epizodas kartais pakeičia *Nykštuko* buvimo karvės pilve aprašymą – yra dievams viešpačiams aukojamas, pats kilniausias gyvulys. Taigi ši dieviškoji prigimtis bent dalinai atitenka ir *Nykštukui*, darydama jį panašų į Dzeuso sūnų *Hermį*. Kiek sunkiau atsakyti į klausimą, ką karvė įsigyja sau, prarydama *Nykštuką*. Prisimenant, kad prieš svieto atsiradimą trys *Aušrinės* seserys gyveno karvių pavidalu ir tik vandeniui pavirtus žeme jos tapo trimis *Laimomis*, galima siūlyti hipotezę, kad *Nykštuko* absorbcijos dėka karvė įsigijo kalba *pasireiškiantį žinojimą*, o tai ir padarė mūsų *Laimes* lėmėjomis, pranašautojomis. Pastebėtina ta proga, kad ir graikiškasis *Hermis* turi vieną sunkiai išaiškinamą bruožą – sugebėjimą pranašauti.

Vilko figūra lietuvių mitologijoje dar nėra galutinai išaiškinta. Žinome, pavyzdžiui, kad jis – *Velnio* sukurta būtybė, tačiau *Velniui* pavykę įkvėpti jam gyvybę tik *Dievui* patarus, o tas patarimas – įsakymas *Vilkui* pulti *Velnią*. Tai, kaip matome, padaro iš *Vilko* painią plurivalentišką būtybę: pagal savo prigimtį priklausydamas ir nuo *Velnio*, ir nuo *Dievo*, jis vis dėlto visų pripažintas kaip amžinas *Velnio* priešas.

Nesiimant čia nagrinėti visos *Vilko* bylos, reikia visgi pažymėti, kad kai kurie jo veiksmai itin reikšmingi mūsų klausimą nagrinėjant. Imkime kad ir tokį „kūrinį" – *piršlį*, kuris, kaip žinoma, „vilko iš kelmo išspirtas": jis tobulai atstovauja tiek iškalbingumui, tiek ir sutartimi pagrįstiems mainams – vedyboms. Mitiniuose pasakojimuose sutinkame mes *Varinį* ar *Geležinį Vilką*, pasireiškiantį kaip incesto priešą, kaip seserį nuo gyvenimo su savo broliu atkalbinantį jos meilužį: *Vilkas* čia pasireiškia ne tik kaip gražbylys, bet ypač kaip sutartimi pagrįstos šeimos santvarkos šalininkas. Tuo būdu pamažu išryškėja ir Vilniaus įkūrimo mito išgarsinta *Geležinio Vilko* figūra: pasirodydamas Gediminui sapne, jis jam pažada garbę

ir šlovę miestui ir giminei su sąlyga, kad Gediminas pastatytų tą miestą; *Geležinis Vilkas* pasireiškia kaip sutarties siūlytojas ir jos garantas. Tačiau neužmirštinas ir mums itin reikšmingas *Vilko* staugimas, toks garsus, nelyginant šimtas vilkų jo pilve staugtų: juk tik mūsų iškalbingo kadaise praryto *Nykštuko* dėka šis staugimas virsta kalbine priemone, kurios prasmę galės išaiškinti Lizdeika.

Sunku pasakyti šioje painioje *Vilko* byloje, ar mūsų *Nykštukas*, gimdamas iš *Vilko*, iš jo paveldi šias sutarčių gerbimo ir globojimo dorybes ar, *Vilko* prarytas, jisai jas suteikia, perduoda savo „tėvui": *Vilkas*, kaip matėme iš jo etiologinio mito, jau savaime yra dviprasmė būtybė, iš Velnio paveldėjęs suktumą, o iš mitiškojo Dievo – sutarčių gerbimą. Tą pat galima pasakyti ir apie *Nykštuką*, gimusį iš toms dviem dievybėm atstovaujančių zoomorfinių būtybių. Tai pagaliau ne taip jau ir svarbu.

Svarbi, mums atrodo, pamažu išryškėjusi šio mito nauja dimensija: tai ne tik lietuviškojo *Hermio gimimo*, bet drauge ir *kalbos atsiradimo* mitas. Iš vidaus į išorę išeinąs bezdalas yra tiktai *flatus vocis**, kuris vėliau pasireikš karvės pilve – *mikčiojimu*, o vilko pilve – garsiu, neproporcingu *rėkimu*, taigi ir vienu, ir kitu atveju dar prieškalbinėmis išraiškos priemonėmis. Ir tik šio mikčiojimo ir staugimo fone išsivysto pamažu kalba, pirmuoju atveju – kaip *pasaulio pažinimo*, o antruoju – kaip veiklos, *tarpsubjektyvinės veiklos* įrankis.

II. GRIGO RATAI

1. *Semantiniai sunkumai*

Šio žvaigždyno, lotyniškai žinomo *Ursa Major* vardu, lietuviškojo pavadinimo išsiaiškinimas kelia neabejotinų sunkumų. Nors *LKŽ* pasklaidžius, galima rasti gerą porą dešimčių šio pavadinimo variantų, lietuvių tautosakininkai – pirmiausiai, žinoma, Jonas Balys [*Lietuvių tautosakos skaitymai*, t. 2, Tübingen, 1948, p. 51–52] – klausimą išsprendžia gana paprastai, iš viso korpuso parinkdami

* [garso leidimas (lot.)]

tiktai du vardus: *Grįžulo Ratai* ir *Grigo Ratai*. Kadangi *Grigo Ratai*, pagal Balį, žinomi tiktai pietų ir vakarų Lietuvoje, *Grįžulo Ratai* – visur kitur, tai šie pastarieji ir konsekruojami oficialiu žvaigždyno vardu.

LKŽ autoriai, sekdami folkloristo pavyzdžiu, *Grigo Ratų* net neįtraukia į žodyną, Grigą laikydami greičiausia asmenvardžiu, lietuviškuoju *Gregorijaus* – *Grigaliaus* atitikmeniu. Tuo būdu visi šio žvaigždyno vardo variantai organizuojami išeities tašku pasirenkant *Grįžulo Ratus* ir tariant, kad *grįžulo* pagrindinė reikšmė esanti „rodiklis, dišlius".

Keista vis dėlto, kad nei vieni, nei kiti neatkreipė dėmesio į kai kuriuos akivaizdžius nenuoseklumus. Tariant, kad *grįžulas* reiškia „dišlius", o *ratai* – „vežimas", paties žvaigždyno pavadinimą reikia suprasti kaip „dišliaus vežimą": abejoju, ar kalbinis jausmas ir sveikas protas gali ramiai tokį išaiškinimą priimti. Įsidėmint, kad žvaigždynas vadinamas ir *Grįžulio Ratais*, ir *Grįžulo Ratu*, tenka ieškoti jau kito jo reikšmės aiškinimo: jei *ratas* reiškia „vežimo dalį", tai vadinti žvaigždyną „dišliaus ratu" – nesąmonė; jei *ratas* reiškia, jau bendresne prasme, „apskritimą", tai gal ir galima pasistengus šią konsteliaciją aiškinti kaip „dišliaus (danguje rėžiamą) apskritimą". Šiuos reikšmės sunkumus reikia tad bandyti išsiaiškinti.

2. *Jodykla*

(a) Atidžiai pasižiūrėjus į *LKŽ* duodamus pavyzdžius, pasirodo, kad vienintelė istoriškai paliudyta žodžio *grįžulas* reikšmė – „jodykla, hipodromas, maniežas" (Sirvydas, 1629), tuo tarpu kita, mums rūpima jo reikšmė – „dišlius" paremta tik dabartinės rašomosios kalbos pavyzdžiais. Ši *grįžulo*, kaip figūratyviškai sukonkretinto „apskritimo", reikšmė nėra atsitiktinė: tos pat šeimos *grįžas* reiškia „sieto (rėčio) lanką", *grįžulinis* adj. – „apskritainis", *grįžulais* adv. „grįžtant".

Taigi galima sakyti, kad visi šios šeimos *Ursa Major* pavadinimai: *Grįžo R[atai], Grįžulo R[atai], Gryžulo R[atai], Gryžulio R[atai], Grįžinio R[atai], Grįžoratas, Grįžratis*, priskirtini vienai bendrai veiks-

mažodžio *grįžti* temai, remiasi abstrakčia „apskritimo", o sukonkretinta „jodyklos" figūra ir turi bendrą „jodyklos vežimo" prasmę.

(b) Kitas to paties žvaigždyno sinonimas, tai – *Grąžo Ratai* arba *Grąžoratas*, visai artimas *Grįžo Ratams*. Žodžio *grąžas* mus dominančios reikšmės *LKŽ* pateikiamos kaip „sieto krijas, skrybėlės lankas, būgno šonai, aruodo šonas" ir „luotinis lanktis sietams vyti".

Pastaba. Būdinga, kad šio žodžio vedinys *grąžulas* yra vienintelis senas žodis, turįs prasmę „dišlius" (pagal Skardžių, [*Lietuvių kalbos žodžių daryba*, Vilnius, 1943], 591, tai Sirvydo sukurtas naujadaras), bet kad tuo labiau laukiami *Grąžulo Ratai* visai neaptinkami *LKŽ*.

Taigi *grąžo* reikšmė „apskritimas" irgi neabejotina: galima jį prisegti, kaip tai siūlo Skardžius, prie veiksmažodžio *gręžti*; bet tuo atveju ir *gręžti* priklausys bendrai *grįžti – grąžinti* šeimai.

(c) Prie tos pačios semantinės grupės reikia dar priskirti *Griežulio Ratas*, turint galvoje, kad *griežulys, griežinys* – tai „plonai atpjautas obuolio, ropės ir t.t. apvalus gabalas", taigi ir vėl žvaigždynui pavadinti siūlomas skritulio formos įvaizdis.

(d) Semantiniu požiūriu šitaip atstatytas bendras „apskritimo" įvaizdis, integruotas į žvaigždyno pavadinimą, gali būti aiškinamas:

– *Grįžo –, Grąžo –, Griežulio Ratai* – tai vežimas, riedantis ratu, apskritai ir vėl grįžtantis į išeities vietą; labiau mitiniame kontekste tai gali būti ir jodyklos vežimas.

– *Grįžo –, Grįžinio Ratas* – tai ratu, apskritai nusidriekiantis takas ar kelias, kuriuo jojama ar važiuojama hipodrome.

Pastebėtina, kad pavyzdžiai su vienaskaita *ratu* palyginti reti ir gali būti nebesuprasto pavadinimo iškrypimu.

3. *Nuograuža*

Daug įdomesnė – ar keistesnė – atrodo kita šio žvaigždyno pavadinimų grupė: *Griužo Ratai* (Davainis, 162), *Gružulo R[atai]* (R 195), *Gružulos R[atai]* (Lkm), *Gružuolo R[atai]* (Švnč), kurią galima tiesiogiai pririšti prie:

griužas, gružas „nuograuža, graužtukas" (K. Būga), kuris savo ruožtu priklauso bendrai *graužti* šeimai, kaip tai rodo ir kiti šios šeimos vediniai: *gružė* „graužikė" (jų avys tokios gružės, Brt), *gruženti* „po truputį graužti", *gružinėti* – „graužinėti".

Pastaba. Papildomo paaiškinimo reikalauja Skardžiaus (545) paliudyta *gružo* reikšmė „trumpas".

Atrodo, kad ši „graužikų" šeima nieko bendro su „dišliumi" negali turėti (todėl ir *LKŽ* nuoroda, siunčianti *gružuolą* pas *grįžulą*, nepateisinama). Ir atvirkščiai, semantiniu požiūriu šių žodžių reikšmės branduolyje galima atpažinti porą pastovių bruožų /mažumą/ + /vidujiniškumą/: graužtukas yra vaisiaus vidurys, jo „šerdis". Tai leidžia mums jį laikyti savarankiška figūra, galinčia būti panaudota kaip *nomen agentis*: *Griužo Ratai* – jei *Grigą* laikysime asmenvardžiu – niekuo tad nesiskiria nuo *Grigo Ratų*, ir vienu, ir kitu atveju – tai *ratai*, kurių savininku – ar bent vežėju – yra kažkokia mitinė būtybė, vadinama *Griužu* ar *Grigu*. Tokia mitinė būtybė, kaip toliau matysime, iš tikrųjų yra, ir gerai tautosakoje paliudyta. Pagal šio asmenvardžio semantizmą sprendžiant, tai mažo ūgio, vidujinėms gelmėms atstovaująs padaras.

4. *Grižas*

Su „graužimo", bet ir „gręžimo" sąvokomis susieta dar viena žodžių, vartojamų mūsų žvaigždynui pavadinti, grupė. Tai *Grižo Ratas* (Vl), *Grižalo Ratai* (Grž), *Grižulo Ratai* (Ds). Nors Būga ir pastebi (*LKŽ*), kad dusetiškiai *grižulo ratus* taria su trumpuoju *i*, ir siūlo matyti šioje formoje tiktai dialektizmą, paties pavadinimo išsisklaidymas (Vilkaviškio ir Pasvalio apskrityse) verčia manyti, kad tai savarankiškas, nuo *grįžo* nepriklausąs žodis.

Grižas, be savo pagrindinės, paplitusios reikšmės „niksterėjusio ar pavargusio sąnario skausmas su girgždėjimu", dar turi bendresnę „vidurių skausmo, diegimo, griežimo" reikšmę („Kūdikio grižas graužia ir gurgžd viduriuose jojo", J). Priimant mūsų ką tik pasiūlytą, tautosakos daviniais remiamą hipotezę, pagal kurią *Ratų* šeimininkas ar vežėjas yra mitinė būtybė, pasižyminti savo

mažumu ir „vidujiniškumu", perėjimas iš *Griužo* į *Grižą* nepakeičia iš esmės mūsų susidaryto įvaizdžio, jis tik jį papildo dar vienu bruožu: *Grižas* yra ne tik „viduje besirandanti" būtybė, jis pasireiškia dar ir vidujinį skausmą lydinčiais garsais.

5. *Gryzdas*

Mielcke žodyne užrašytas (1800) ir brolių Grimmų minimas *Gryzdo Ratas* mums lieka nepakankamai aiškus.

6. *Grigas*

Lieka paskutinis *Ursa Major* pavadinimas – *Grigo Ratai*. Galima būtų, žinoma, laikyti *Grigą* asmenvardžiu, Grigaliaus diminutyvu, nors ir nesuprantant, ką tas šventasis turi bendro su dangiškais *ratai*s, tačiau šis mažai elegantiškas sprendimas būtų galimas tik tada, jei žodis *grigas* rastųsi vienišas, nepriglaudžiamas prie jokios panašią šaknį turinčios šeimos. Taip vis dėlto nėra: *grigą* lengva priskirti prie veiksmažodžio *grigti* „krikti, irti, išsimėtyti" (*LKŽ*, J) ir tada jisai jau aiškintinas kaip to krikimo rezultatas – mažas gumulas ar gabalas, gautas kokiam didesniam daiktui pagrigus.

Be *grigti*, *LKŽ* duoda ir iš *grigo* išvestinį *grigulį*, paaiškindamas jį tiktai kaip „mįslės žodį":

Grigas grigulis
miške atsigulęs,
vieną lapą pasiklojęs,
kitu užsiklojęs (agurkas) (Kp, An)

„Mįslių žodžiai" kaip tik pasižymi mus dominančiu senumu, savo tiesioginės prasmės netekimu: *Grigo Grigulio* palyginimas išorinės formos atžvilgiu su agurku padeda mums išryškinti jo semantizmą.

Šalia *grigulio LKŽ* pateikia dar vieną *grigo* vedinį: *grigužas* „trumpakojis, latukas" (J.; Skardžius, 391, kuris duoda ir pavardes *Grigišas*, *Griginas*, ibid., 317), pailiustruodamas jį pavyzdžiu: „žąsinas grigužas, o antys, žąsys grigužės" (J).

Grigulio „agurko" ir *grigužo* „latuko" pagalba išryškėja visai neblogas *Grigo* portretas: tai mažas, apystoris, trumpakojis padaras, kuris vaikščioja linguodamas kaip žąsinas.

7. *Išvados**

I. Iš visų pavadinimų – viena mitinė figūra: tarytum variacijos[,] tik įvairus „pravardžiavimas["] ypatos, kuri gerai pažįstama pagal savo esminius bruožus.

II. Ta ypata turi Ratus, kuriais po padangę važinėja arba jis pats, arba kas nors jo pavežtas.

III. Atpažįstama, kad tai Nykštukas.

III. NYKŠTUKAS IR GRIGAS

1. *Gastono Paris'o iškelti klausimai*

1) jis nagrinėja folklorines Europos Nykštuko versijas ir jas sugretina su graikų mitologijos herojumi *Hermiu,* šio palyginimo pagrindu paimdamas Apolono bandos pavogimą.

2) jis po to atkreipia dėmesį į faktą, kad *prancūzų* (valonų) ir *vokiečių* folkloro Nykštukas yra ne tik nepaprastų nuotykių didvyris, bet jo vardu vadinamas (pranc[ūzų]-valonų ir vokiečių folk[lore]) ir Šiaurės žvaigždynas URSA MAJOR – *Chaur-Pôcé* (char Poucet) ir *dümeke, dümke, duming* (Basse Allemagne, Grimm J.** (p. 17) (o iš kitos pusės – Wuotanswagen).

Tačiau Paris'o studija neduoda atsakymo į du klausimus[:]

1) pirmasis, ribotesnės svarbos, bet mus tiesiogiai liečiantis: Paris kelia klausimą: „Ar negalima būtų rasti panašią prasmę ir lietuviškiems žodžiams *gryžulio, gryždo rats,* kurią Grimmas ir paliko neišaiškinęs" (p. 17)[;]

* [Yra tik rankraštinis „Išvadų" variantas su pastaba: *neišmesti!!! (dar nesuredaguota).*]

** [Plg. Jacob Grimm, *Deutsche Mythologie,* t. 2, 1876, p. 605.]

2) antrasis klausimas bendresnis, ir Paris net nebando duoti į jį atsakymo: kodėl tas dangiškasis vežimas vadinamas Nykštuko ratais (ar Wotano–Hermio vežimu)? Ir iš viso, ką Nykštukas-Hermis veikia dangaus aukštybėse?

Į šiuos klausimus bandysime ieškoti bent dalinių atsakymų.

*2. Nykštukas ir Griužas-Grigas**

Reikia pripažinti, kad mūsų ieškojimai kol kas neduoda tiesioginio atsakymo į G. Paris'o klausimą – duoda tik netiesioginį atsakymą. „Gryžulio Rats" nėra pažodžiui „Nykštuko Rats". Tačiau gausių sinonimų palyginimas leido išryškinti kelis pagrindinius šio žvaigždyno pavadinimo bruožus[:]

a) galima laikyti įrodyta, kad *Grigas-Griužas-Gružas* ir t.t. yra *nomina agentes*, asmenvardžiai, Ratų savininko (ar bent su ratais ar ratu surišto veikėjo) vardai,

b) kad veikėjas, kuris vadinamas šiais įvairiais vardais, turi semantinių bendrų bruožų[:]

/mažumą/ + /vidujiškumą/.

Matome, kad šie bruožai visiškai tinka ir mūsų Nykštukui, kuris yra ir /mažas/, ir gimęs iš „vidurių" (bezdalo forma).

Turint galvoje, kad palyginamoji europiečių (prancūzų ir vokiečių) mitologija šį semantinį panašumą patvirtina dar ir pačių asmenvardžių tapatumu, galima lengvai, be baimės manyti, kad ir lietuviškas *Nykštukas* yra dangiškųjų *Ratų* savininkas.

[3.] Inkštis ir inkstas

Šią ir taip jau, rodos, painią bylą sukomplikuoja dar vienas naujas leksinis faktas: moderniosios lietuvių kalbos *nykštys* yra kilęs metatezės keliu iš senesnės, XVI a. plačiai paliudytos formos *inkštis, inkštys* (*LKŽ*), kurios atitikmuo ir šiandien gyvas latvių kalboje.

* [Bendrajame studijos plane šis poskyris neišskirtas, dėl to keičiasi ir kitų poskyrių numeracija.]

Į *inkštį* atstatytas *nykštys* tuo pačiu įeina ir į gausią žodžių šeimą, skirtą išreikšti ir nusakyti žmogaus organizmo vidų, tiksliau pasakius – apatinę to vidaus dalį, jo gelmes, o kartu ir jose besirandančius kai kuriuos esminius organus – inkstus ir širdį. Ši šeima organizuojasi lietuvių kalboje apie vieną fonetinį branduolį **in-st-* (cf. Skardžius, 332), kurio indoeuropietiškas *in-* kaip tik ir žymi tą vidujiškumą ir kuriame keleto priebalsių susigrūdimas į krūvą paaiškina gana gausias, bet fonologiškai nepertinentiškas (nerelevantiškas) variacijas. Štai keletas iš jų:

a) opozicija k/g nepagrindžia jokių reikšmės skirtumų:
inkstas / *ingstas* „inkstas",
inkstys (sf. pl.) / *ingstis* (sf. s.) „įsčios",
inksti / *ingsti* „dejuoti";

b) opozicija s/š taip pat nereikšminga:
ingsta (sf.), *ingstas* (sm.) vs *ingščia* (sf.), *ingštis* (sm.) „inkstas",
inksti / *inkšti* „dejuoti",
įsčia, *įsčius* vs *yščios*, *įsčius* „viduriai, vidus";

c) opozicija n/0 nereikšminga: *in-* yra tuo atveju jaučiamas kaip prefiksas ir gali būti realizuojamas kaip *in-* arba kaip *į-*:
insčios (sf. pl.) vs *įsčios* „įsčios",
inksčioti „mikčioti" vs *ysčioti* „nedrąsiai sakyti, nutraukti";

d) opozicija k/g prasmės taip pat nepakeičia, priebalsės *k* ar *g* yra tik intarpai skiemenims atriboti:
ingščios vs *insčios* „inkstai",
inkstas vs *inščias* „inkstas".

Pastaba: visi čia naudojami pavyzdžiai paimti iš *LKŽ*.

Dabar jau galima bandyti, neutralizavus šias fonetines nereikšmingas variacijas, nagrinėti ir išskirstyti visos šios šeimos užimamą semantinę erdvę:

a) Ištisinė erdvė:

α) – *organizmo vidus, pats centras, viduriai:*
Pagirtos įsčios, kurios tave nešiojo (DP118),
Čystyk mano įsčias (inkstis) (BzB 401),
Čystyk (kratyk) mano inkstis ir mano širdį (BBPs26,3),
Vieton brangios juostos perjuosia virvėmis inkstus jų (SP19);

β) – *perkelta prasme – giluma, gelmė, siela:*

Įsčiosa žemės (MT177),

Prašom mes tave iš įsčių širdies (Mž227),

Inkstai mano labai ilgsta prieglaubty mano (ChJob 19,27);

– *gelmės, kuriose atsiranda gyvybė.*

b) Tos erdvės diskretūs elementai – organai ar sąnariai:

α) – *inkstai, apie kuriuos kalbama poroje arba pavieniui:*

Gyvena, kaip inkstas taukuose (gerai) (Skdt.),

Eš... galiu širdį pertirti ir insčias (paraštėj: ingščias) išmėginti (BBJer 17,10);

β) – *inksto formos išorėje pasireiškią objektai*:

– pautai: Ko čia inkšti kai šuniokas, inkstus kasydamas? (Mlt., K. Būga),

– nykštys: Nukirto anys jam inkščius rankų ir kojų (BBTeis1,6),

– mažas žmogelis, vaikas: Pažiūrėk, koks inkstas, o jau aria! (Btr.).

Šią reikšmių šeimą reikia papildyti eile veiksmažodžių, išreiškiančių garsus, išeinančius iš vidurio gelmės:

inksti, inkšti „unkšti, urgzti, cypti, dejuoti, niurnėti",

ingsti „guostis, guodžiotis, aimanuoti, dejuoti",

ingzti „niurnėti, mykti, verkšlenti, žlembti, kukčioti, liūdnai šaukti, niūniuoti", pridedant prie jų ir jų palydovus – iteratyvus: *inščioti, inkščioti, inksčioti, ingčioti, inkštauti,* iš kurių tarpo specialaus dėmesio verti:

inkstėti (Kos45) „mikčioti" cf. *inkstulis* (ibid.) „kas mikčioja",

ysčioti (KlvrŽ.) „nedrąsiai sakyti, nutraukti ir vėl sakyti".

Mes ypač norime pabrėžti ne tik šių garsus išreiškiančių formų gausumą, bet ir joms bendrą semantizmą: pastangas išreikšti *prieškalbinę žmogaus būseną,* jo primityvius emocinius stovius, atitinkančius žmogaus gelmes, bet dar nerandančius pakankamo kalbinio įforminimo, nors – kaip tai rodo paskutinysis mikčiojimo pavyzdys – ir artėjančius prie galutinės kalbinės išraiškos.

[4.] Nykštys ≃ Inkstas

Jau lietuvių mitologijos tvirtinimas, kad Nykštukas gimęs iš *bezdalo,* yra reikšmingas faktas: *kvapas/dvasė,* surišta su plaučiais, „gyvena" plaučiuose („prisilaiko"), o išeidamas gali turėti autonomišką „vėlės"

gyvenimą – tai grynos dvasios, tai įsikūnijančios tam tikromis šešėlių, šmėklių, vaidelių formomis. Tą pat galima pasakyti ir apie nykštuką: bezdalas, surištas su „inkstais-įsčia", išeidamas iš organizmo vidaus jis gali turėti autonomišką, tiesa, ne *vėlės*-dvasios, bet šiaip jau dvasinio padaro statusą. Opozicija: /aukštai/ + /šviesa/ vs /žemai/ + /patamsės/. (Tai dieviškoji, bet žemos, prastos kilmės būtybė, kaip ir Hermis, kuriam reikia išsikariauti vietą danguje.)

Tai, kad *nykštys* lietuvių kalboje vadinamas tuo pat žodžiu kaip ir *inkstas*, paaiškinama, mums atrodo, [ne] vien tik jų formos panašumu, nors tai ir svarbu. Nykštys, pasižiūrėjus į žmogaus ranką, atrodo lyg ir kokia anomalija: jis vienas išsiskiria iš kitų pirštų, jis lyg ir būtų vėliau priklijuotas ir prilipęs prie rankos. Bet, iš kitos pusės, tai ir pats svarbiausias pirštas, jis – *pirštas par excellence* – žodžiu *pirštas* lietuvių kalboje dažnai vadinamas tiesiog nykštys (*LKŽ*): nereikia užmiršti, kokį vaidmenį nykštys yra suvaidinęs žmogaus evoliucijoje, „sukultūrindamas" jį, padarydamas jį pajėgų naudoti savo rankas kaip įrankius ir tuo išskirdamas žmogų iš viso zoologinio pasaulio. Nykščio tad atsiradimas „vėlyvas", jis iš tiesų atrodo kaip žmogaus prigimties papildymas, kaip antrasis – šalia su plaučiais surištos dvasės – žmogaus pradas – surištas su jo inkstais-inščiais.

Kitaip sakant, nykštys gali būti skaitomas kaip viena iš to gyvybinio prado, iš inkstų išėjusio bezdalo forma, materializacijos formų*.

[5.] Nykštys / Inkštis ≃ Griužas / Grigas

Jei toks Nykštuko kilmės aiškinimas, kurį papildomai įveda liet[uvių] mitologijos daviniai, šiek tiek atnaujina ir „pagilina" Nykštuko-Hermio bylą, tai lietuviškoji mitologija savo ruožtu

* [Rankraštyje skyrelis baigiasi intarpu:

gal čia kiek išvystyti temą: (plaučiai + kepenys) vs (inkstai + širdis)[?]
Paaiškinant, kad „bezdalą" reikia priimti rimtai (kaip žagsėjimą, atsirūgimą ir t.t.), tai ne komiški dalykai.
Tai galutinai paaiškina ir komplikuotą Nykštuko gimimą – per karvės ir vilko pilvą.]

turi skaitytis su palyginamaisiais mitologijų daviniais (su pranc[ūzų] ir vok[iečių]), pagal kuriuos tas pats Nykštukas, pasireiškęs savo žygdarbiais šioje žemėje, yra kartu ir *Ursa Major*, dangiškojo vežimo savininkas. Lietuviškame kontekste, deja, negalima rasti onomastinio tikrumo – Nykštuko vardas neaptinkamas žvaigždynui pavadinti. Tačiau, atvirkščiai, semantiniai daviniai atrodo gausūs ir patenkinami:

a) pirmasis bendras bruožas – *mažumas*:

Gružas – Griužas – „graužtukai" – *mažumo* idėja,

Nykštukas – mažas; inkstas – „vaikas, mažiukas", „bezdalas" – „mažas vaikas";

b) antrasis bruožas: *vidujiškumas:*

graužtukai: vaisiaus vidus, taip kaip įsčios – žmogaus vidus,

cf. netikėtas patvirtinimas: *graužena* (kurios šaknis *graužas* = griužas ir t.t.) reiškia *špygą*, t.y. nykštį*;

c) mito – nykščio forma – grigas – *agurkas*.**

IV. GRUŽAS IR JO ŠEIMA

1. *Eismo katastrofa*

Mūsų turimos žinios apie *Grigo Ratais* vadinamą žvaigždyną labai menkos: tai ir nestebėtina, žinant tautosakos rinkėjų mažą susidomėjimą etnokosmografijos klausimais. Davainio-Silvestraičio surinktos žinios [*Pasakos, sakmės, oracijos*, Vilnius, 1973] (p. 162), kuriomis čia pagrindinai ir naudosimės, atrodo, bus pačios išsamiausios, nes, pavyzdžiui, Balio duotas šio žvaigždyno aprašymas (II, 51–52) vos keliomis detalėmis paįvairina Davainio tekstą.

„*Griužo Ratai* – tos (žvaigždės) yra aukščiau vasaros vakaruose. Anos yra keturios po dvi greta kaipo ratai ir da dvi žvaigždės arti kaipo roda, kaip dišlius kad būtų. Ratai trijų žvaigždžių kreivai

* [Pastaba paraštėje: *Išvada: sinonimai.*]

** [Pastaba: *Klausimas: ar jis persikelia į dangų ir ką jis ten veikia.*]

stovi. Ir anos ant savo vietos nestovi. Ale ant anų numano žmonys laiką, kad jau netoli diena yra. Ir ant to žino, kad dišlius atsisuka ant rytų šalies, tei yra ant dienos. Nu, tada jau visi supranta, kad netoli diena yra" (162).

Taigi vežimo su kreivais, iškrypusiais ratais, traukiamo prie rodos-dišliaus prikinkytų arklių, įvaizdis visai ryškus. Ne mažiau aiškus ir tų *Ratų* per naktį atliekamas kelias: „vakare Grįžulo Ratų ‚arkliai' stovi atsigręžę į žiemvakarius, vidurnaktį – į žiemius, o rytą – į rytus (tinka lapkričio mėn.)" (J. Balys, *ibid.*, II, 52). Abejonių nekelia ir praktiška *Ratų* paskirtis – pranešti besiartinančią dieną: jie dienojant sustoja kaip tik toje vietoje, kur galima laukti užtekančios saulės.

Faktas, kad šie dangiškieji ratai „kreivai stovi", kad jie prieš dieną „apvirsta", kaip kad sakoma Rytų Lietuvoje (J. Balys, *ibid.*), reikalingas paaiškinimo: „Ir aplei tus *Griužo Ratus* sako mūsų seniejai strujai: Būk tai koki pana nobažna važiavusi ing rojų, ale kad bevažiuojant užkliuvo jos ratai už peklos kerčios. Teip ana jėmė šaukti pri savo dievo, kokį ana garbino. Teip tas dievas pavertė aną su ratais į žvaigždes, kurios dabar vadinas *Griužo Ratai.*" (M. Davainis, *ibid.*)

Iš pirmo žvilgsnio šis Davainio aprašymas atrodo lyg ir nelogiškas: jo „pamaldi pana" važiuoja į *rojų*, o jos ratai užkliūna už peklos kerčios (ar, pagal Balio įvestą kitą variantą, už jos vartų). Šis nelogiškumas tačiau lengvai paaiškinamas matymtaškio staigiu pakeitimu: krikščioniškomis akimis žiūrint, pagoniškasis rojus – tai ne kas kita, o „pekla". Panašiai galvojo ir Malalos kronikos autorius, atpasakodamas pirmąjį istoriškai žinomą lietuvišką mitą: jo herojus, vėlių vedlys *Šovys*, norėdamas patekti į „kitą pasaulį", bando į jį įžengti per „pragaro vartus".

Šitoks „rojus, gulįs *rytų* šalyje" (J. Basan. [*Iš gyvenimo vėlių bei velnių*], 21), mums yra žinomas, jo lokalizaciją patvirtina kitais žodžiais ir Teodoras Narbutas: „Pirmoj vietoj buvojo mirusiųjų šešėliai dievų buveinėj, kuri yra danguj, *šiaurės žvaigždžių kelio gale...* " (cituojamas in J. Lebedys, *Lituanistikos baruose*, I, p. 344), taigi, atrodo, toje pat vietoje, kur Grigo Ratus ir ištiko eismo nelaimė. O šios katastrofos priežastį paaiškina, toliau tęsdamas, Davainio

tekstas: „O ją *susuko vėsulas,* kad jai į rojų bevažiuojant, užkliuvo ratai už peklos kerčios" (*ibid.*). Mūsų gi šaltinis, aprašydamas *Rojaus daržą,* sako, kad jį saugo du milžinai: kelią apšviečiantis *Auštra* ir nevertuosius atgal nupučiantis *Vėjas* (J. Basan., *ibid.*). Išeitų, kad mūsų „pana", nežiūrint jos „nobažnumo", buvo palaikyta neverta patekti į tą dievų buveinę, kad *Vėjas* – ar Davainio tekste minimas „vėsulas" – ją atstūmė, apversdamas jos karietą.

Taigi, katastrofos aplinkybes ir priežastis išsiaiškinus, lieka paslapties apgaubta tiktai pačios keliauninkės figūra.

2. *Du broliai*

Davainio informatorius, patiekdamas naujų žinių, šiek tiek praskleidžia šią paslaptį:

„O ratai tie vadinos nuo to, kad anos tėvas buvo *Griužas. Griužo* brolis vadinos *Akšas* ar *Ekšas. Griužas* su savo broliu *Akšu* gyveno daikte, o dukterę leido važiuoti, kur ji nori" (*ibid.*).

Štai visai netikėtai vietoje kitose Gastono Paris'o minimose europiečių mitologijose žinomo Nykštuko – dangiškojo vežėjo pasirodo visa lietuviškojo Nykštuko šeima: mums jau pažįstamas *Griužas,* jo duktė ir jo brolis *Ekšas* (ar *Akšas*). Vietoje kitose tautose žinomo *Nykštuko,* kartu ir vežimo savininko, ir vežėjo, čia sutinkame du „daikte" sau gyvenančius brolius, kurių vienas turi savo *Ratus* ir pasivažinėjimus mėgstančią dukterį.

Šis dviejų brolių – ar dvynių? – pasirodymas, kiek pagalvojus, neatrodo toks jau nelauktas reiškinys: stebint Nykštuko kilmę, žiūrint į jį kaip į *inksto,* išėjusio į išorinį pasaulį, metamorfozę, savaime kilo klausimas, koks likimas – vienam iš jų taip herojiškai reiškiantis – buvo skirtas antrajam inkstui. Panaši „suporavimo" mintis pasirodė ir kitu atveju, paaiškėjus, kad žodis *pirštas* lietuviškai dažnai reiškia tiesiog „nykštį" ir kad smaližius tuo atveju vadinamas *piršto broliu* (*LKŽ*). Kitaip sakant, nors mūsų nagrinėtoje Nykštuko istorijoje jo brolis ir niekur nepasireiškia, dabartinis *Ekšo* pasirodymas šalia *Griužo* neprieštarauja nei pasakojimo logikai, nei jo įtikimumui.

3. *[Griaužis ir Eikšis Lietuvos Metraštyje]*

Malonių siurprizų kartais gali suteikti ir atsitiktiniai pasiskaitymai, įgalindami netikėtus sugretinimus. Štai, pavyzdžiui, beskaitant *Lietuvos Metraštį* (Vilnius, 1971), vadinamąją Bychovco kroniką, aprašantį Romos kunigaikščio Palemono įsikūrimą Žemaitijoje ir jo giminės išsiplėtimą Lietuvoje ir Rusų žemėse, žvilgsnis užkliuvo ties penktosios šios dinastijos kartos kunigaikščiu Erdvila, tapusiu pirmuoju Naugarduko kunigaikščiu:

„O tuo laiku Žemaičių didysis kunigaikštis Mantvila sužinojo, kad Rusų šalis yra ištuštėjusi ir rusų kunigaikščiai išvaikyti. Ir pavedęs kariuomenę savo sūnui Erdvilai, pasiuntė su juo savo tarybos ponus – pirmą Stulpų herbo poną, vardu *Grumbį*, o antrą Meškos herbo, vardu *Eikšį*, o trečią Rožės herbo, vardu *Griaužį*" (p. 46).

Dviejų paskutiniųjų „tarybos ponų" vardų atitikimas mūsų ką tik surastiems dviem broliams

Griužas : Griaužis :: Ekšas : Eikšis

yra per daug akivaizdus, kad jie būtų vien tik atsitiktinumo padarinys. Tačiau, bandydami sudaryti hipotezę tokiam atitikimui išaiškinti, kartu paliečiame ir labai painų mitinės Palemono dinastijos vardyno klausimą. Istoriškai imant, jokių abejonių, atrodo, negali būti: Palemono mitas sukurtas XV a. lietuvių tautos – arba bent jos valdančiųjų sluoksnių – romėniškai kilmei pagrįsti. Tačiau nereikia užmiršti, kad ir paties Romos miesto kilmė ir jo pirmųjų amžių istorija glūdi tirštuose mitologijos rūkuose: Dumézilis įtikinamai įrodė, kad tokia istorija – tai ir istorinių faktų, ir mitų mišinys, kad tai vėlyva, oraline tradicija paremta rekonstrukcija.

Panašiai, mums atrodo, reikėtų žiūrėti ir į palemonišką Lietuvos istoriją. Nei romėnai, žinoma, nėra atvykėliai iš Trojos, nei lietuviai – iš Romos. Tačiau Palemono dinastijos ir jos veiklos aprašymuose turi būti ir nemaža mitinės tiesos, gal net šiek tiek ir istorinės tiesos. Užtat ir su tos dinastijos vardynu reikėtų truputį atsargiau elgtis. Galima, žinoma, *Palemoną* vesti iš *Panemunės*, *Kūną* iš *Kauno*, *Kernių* iš *Kernavės* ir t.t. Tačiau kiti kunigaikščių vardai – *Gimbutas*, *Živinbudas* ar *Erdvila* nepasiduoda tokiam aiškinimui.

Šiuo pirmuoju metodu – asmenvardžius išvesti iš vietovardžių – naudojasi ir *Lietuvos Metraščio* komentatorius Rimantas Jasas: anot jo, *Griaužys* esąs išvestas iš Griaužiškių, o *Eikšis* „nukaltas" iš *Eišiškių* (p. 198), tuo tarpu *Grumbiui* toks metodas atrodo nebepritaikomas. Tiesa, kad vadinamoji „liaudies etimologija" dažnai tokius išaiškinimus vartoja, tačiau „moksliškoji" etimologija labiau mėgtų priešingą kelią: normalu atrodo, kad tokio kunigaikščio ar bajoro įsteigtas dvaras, kad valstiečio įkurtas kiemas būtų pavadintas jo vardu, ir sunku būtų *Joną* išvesti iš *Joniškio* ar *Kunigą* iš *Kunigiškių*.

Mūsų manymu, norint spręsti panašius klausimus, reikia visų pirma bandyti nors iš dalies atkurti tą dvasinę nuotaiką, kuria persiėmęs metraštį redagavo XV a. kronikininkas. Tai tikrai nebuvo – kaip tai implicitiniai prileidžia šių dienų pozityvistai istorikai – sąmoningas raštininkas-falsifikatorius, vartęs įvairių Rusų miestų metraščius tam, kad iš jų pasiskolintų vieną ar kitą lietuvių kunigaikščio vardą, sąmoningai „nukalinėjęs" asmenvardžius iš vietovardžių ir t.t. Istorijos nuo legendų tada niekuo ypatingai nesiskyrė, ir rašytojas, veikdamas pagal labai bendras jam duotas instrukcijas – išvesti giminę iš romėnų, o jūra atplaukusius „romėnus" iš Žemaitijos perkelti į Lietuvą ir į Rusų žemes – naudojosi visomis jo turimomis žiniomis, kurios didžiausia dalimi buvo ne rašytinės, o žodinės.

4. *Nykštukas ir Vuogelė*

1. Slančiausko [turėtų būti: Davainio-Silvestraičio] duota trumpa mito santrauka kalba apie „nabažną paną", išvirtusią su savo tėvo ratais prie pragaro vartų. Be to, skaičiuojant žvaigždes, sudarančias *Grigo Ratus*, 4 skiriamos vežimui, 2 – rodikliui, o 7-oji paliekama Griužo dukteriai, įkeltai į dangų, atžymėti.

Pastaba. Tokių įkėlimų į dangų nereta [:] cf. Aušrinė, cf. Laima, kuri grįžta į dangų. Cf. pas graikus *Castor* ir *Pollux*.

2. Kyla klausimas: ar lietuvių tautosakoje negalima rasti ko nors panašaus į Griužo dukrą?

Atsakymas: grupė pasakojimų apie *Nykštuką ir Uogelę*.

3. Kad turime reikalą su tos pačios nepaprastos prigimties keistybėmis, liudija ir vėl jos gimimo būdas, palyginamas su N[ykštuko] gimimu.

LT: Seniai neturėjo vaikų. Boba atsipjovė *nykštį,* pūtė, pūtė ir išpūtė *berniuką* Nykštuką.

Nykštukas randa spanguolę: Jis *pūtė, pūtė* ir išpūtė *mergelę.* Labai džiaugėsi, kad turės *sesutę Uogutę.*

4. Galimos variacijos (5 variantai?)[:]

a) Nykštukas gali būti šiaip sau piemenėlis.

b) Uogaitė gali būti laikoma seserimi, net būsima žmona (aišku, kad šis pasakojimas atitrūkęs nuo *Griužo* mito). Tačiau neabejotina, kad Nykštukas yra „tėvas", išpūtęs mergaitę.

c) Uogutės-Vuogelės atsiradimas iš *spanguolės* (arba iš „2 uogaičių raudonų" [*Tautosakos darbai,* IV, p. 240]). Cf. raganos suvilioja „dūšeles" [J. Basanavičius, *Lietuviškos pasakos,* I, p. 74; Davainis-Silvestraitis, p. 422]. Taigi spanguolė – nepaprastas dalykas.

5. Pats pasakojimas

Nykštukas pastato iš *pušų* klėtaitę, iš *lendrių* lipinaitę. Po to – *chanté fable**. Vilkas eina pas kalvį paploninti liežuvį (motyvas keliaujantis). *Vilkas* suėda mergaitę. Piemenėlis *pasikaria* ant *lazdyno. Vilkas* suėda piemenėlį. [*LPY,* III, 66–68]

Pastaba. Viename variante net ir „seneliai", boba su dziedu, pasikaria [*Tautosakos darbai,* IV, p. 241].

6. Nėra pakankamai davinių šiam mitui (jo likučiams) išaiškinti. Tačiau jame randami reikšmingi mitiniai elementai:

1. *Vilkas* – pers[onažas] jau pažįstamas ir iš N[ykštuko] buvimo jo pilve.

2. N[ykštuko] *pasikorimas* (į Varūnos pasaulį) – pasitraukimas, atsisakymas būti žmonių pasaulyje.

3. Visiškai nereikalingas po pasikorimo dar N[ykštuko] suėdimas per Vilką. Nereikia pamiršti, kad pasikorėlių vėlės lieka ir vaidenasi: taigi vilkas praryja N[ykštuką] kaip „dūšią".**

Be to, N[ykštukas] ir Uogaitė abudu atsiranda Vilko pilve – t.y.

* [*chanté-fable* – prancūzų vėlyvosios riterių literatūros žanras, sudarytas iš prozinių ir eiliuotų segmentų, kuriais pakaitomis pasakojama istorija]

** Pastaba paraštėje: 2[bis]. *Pasikaria* lazdyne – *meilė* Uogaitei.

tame pačiame prenataliniame gyvenime (jei laikysime, kad N[ykštukas] dalyvauja trijuose pasauliuose: mikrokosme – kaip inkstas, žmog[aus] pasauly – kaip nykštukas, makrokosme kaip Gružas).

Reiškia:

Po „mirties", susitikę vilko pilve, jiedu galės tęsti sub-žmogišką (ir super-žmogišką) gyvenimą.

Pastabos ir nuorodos

[1] [Jonas Basanavičius, *Lietuviškos pasakos Yvairios* (toliau *LPY*), Kaunas, 1928; I, p. 8–9, 121–123; II, p. 139–142, 306–312; III, p. 63–66, 91–92, 255–257. *Tautosakos darbai*, 1940, t. VII, p. 85–86. *Lietuvių tautosaka*, t. 3 (toliau – *LT*), Vilnius, 1965, p. 354–356, 547–549. Matas Slančiauskas, *Šiaurės Lietuvos pasakos*, Vilnius, 1974, p. 161–163.]

[2] [*LPY*, II, 306–312, III, 63–66.]

[3] [Slančiauskas, 161–163.]

[4] [Gaston Paris, *Le Petit Poucet et la Grande Ourse*, Paris: A. Franck, 1875.]

[5] [Laurence Kahn, *Hermès passe*, Paris: François Maspéro, 1978.]

[6] [*LPY*, II, 139–142.]

ETIMOLOGINĖS PASTABOS DĖL KELIŲ MANNHARDTO TEONIMŲ

Wilhelmo Mannhardto *Letto-Preussische Götterlehre* ir šiandien tebėra neprilygstamas ir nepakeičiamas žinynas, pagrindinis šaltinis visiems besidomintiems baltų mitologija. Kaip ir galima tikėtis, ši didžiulė knyga, pateikianti viso XIX a. tyrinėjimų sintezę, vis dėlto turi nemaža filologinio pobūdžio trūkumų, ypač etimologijos srityje, kur leksikologijos ir etnografijos pažanga reikalauja daug ką patikslinti. Kol nėra atnaujinto viso *Götterlehre* leidimo, žūtbūtinai reikia pataisyto baltų mitologijos žodyno. Akivaizdu, kad tokie dideli užmojai gali būti įgyvendinti tik kolektyvinėmis pastangomis.

Šiais pavyzdžiais bandoma kukliai pailiustruoti, kokių pataisymų reikalauja teonimų, randamų Mannhardto svarstymuose apie baltų mitologiją, pirminis sąrašas.

Auxtheias Vissagistis (XVI a. pabaiga, Lasicius)

Nam praeter eum, qui illis [t.y. Žemaičiams] est Deus *Auxtheias Vissagistis*, Deus omnipotens atque summus, permultos *Žemopačios*... venerantur.[1]

Auxtheias Vissagistis, Lasicijaus aprašyta dievybė, iš pirmo žvilgsnio galėtų atrodyti glaudžiai susijusi su krikščioniškuoju Dievu, jeigu šios sampratos šiek tiek nesupainiotų *Žemėpačių*, „žemės dievybių", garbinimas.

Kai Mannhardtas, atitaisydamas „starke Buchstabenverwirrung"[2] [raidžių supainiojimą], rekonstruoja lietuvišką *Auxtaisis Vis-*

galisis formą (kuri, beje, vėliau tik dar labiau aptemdo termino reikšmę), nesunku paaiškinti šių žodžių etimologiją remiantis tuo, ką žinome apie XVI ir XVII a. lietuvių kalbą. Būtent XVII a. autoriams *Aukštiejas*, arba *Aukštiejus*, yra vienas iš krikščioniškojo Dievo sinonimų arba vienas iš epitetų: „Veizd akis Aukštiejaus, tai est Pono Dievo."[3] Semantiškai *Aukštiejas* atitinka anglų *Most High* (prancūzų *Très-Haut*).

Vardą *Aukštiejas* Lasicius papuošia epitetu *Vissagistis*, kurį mes siūlome skaityti kaip *Visagystis* arba *Visagirstis*; tai sudurtinis žodis, padarytas iš *visas* ir iš *gir-sti* „imti girdėti, sužinoti" „visažinystės" prasme – panašiai kaip *visagalis* reiškia „viską galintis". *R* raidės praleidimas (arba priebalsio *r* iškritimas) visai įmanomas; cf. *nevydis negirdis* (arba *negydis*) „nežinomas žmogus", „nematytas, negirdėtas" (*LKŽ*). Tuo atveju, kai iškrinta *r*, prieš jį tariamas balsis paprastai pailginamas.

Prasmės atžvilgiu *Visagystis* gali būti įrašytas į kitų dievybių, pasižyminčių visažinyste, sąrašą, tokių kaip *Girstis*, *Prigirstytis* (žr. žemiau). Tuo tarpu *Velinas* (Velnias), priešingai, gali žinoti tik tai, ką žmonės *sako*, o ne tai, ką jie *mano*. Šitoks dieviškosios visažinystės supratimas gali būti taikomas ir kitoms dievybėms, pasižyminčioms tokiu pat žinojimu.

Tad *Aukštiejas Visagystis* XVI a. pabaigoje pasirodo kaip antrinis krikščioniškojo Dievo supagoninimas.

Girstis (XVII a. pabaiga, Praetorius)

Girstis Praetorijaus yra minimas tarp girios dievybių[4], *Girstys* – tarp jo laiku dar tebežinomų pagoniškų dievų[5] ir pagaliau *Girotys*[6] yra apibūdinamas kaip girios (miško) dievas, įžvelgiant jame romėnų *Silvanus* ekvivalentą.

Mannhardto siūlymas „pataisius" skaityti *Girstis* kaip *Girátis*[7] nepriimtinas; verčiau suprasti žodį *Girstis* kaip *nomen agentis* formą, išvestą iš veiksmažodžio *girsti* „imti girdėti". Šio žodžio priesaga primena panašius darinius (vardažodžius, nurodančius veikėją), pateiktus Skardžiaus: *dimstis, svirstis, slenkstis* ir t.t.[8] Nepamirškime, kad giria lietuviams yra *ausyla* (iš žodžio *ausis* – „turėti geras ausis,

gerai girdėti"). Taigi miško aplinkos suvokimas lietuvių kalboje siejamas su klausos, o ne su regos juslėmis. „Akyli laukai, ausyli miškai", – taip sako liaudies patarlė. Tad *Girstis* susieja dvi kitas, jau anksčiau paminėtas „girdinčias" dievybes: jų vardai – *Prigirstytis* ir *Aukštiejus Visagi(r)stis.*

Jeigu Praetorijaus paminėtas *Girotys* laikytinas skaitymo klaida (*o* vietoje *s*), Mannhardto siūlomas vardo *Girátis* aiškinimas yra nebereikalingas.

Prigirstitis (XVI a. pabaiga, Lasicius)

Prigirstitis hic est, qui murmurantes exaudire putatur, iubent igitur ut quia summisso murmure, hoc vel ilud loquatur, ne clamantem *Prigirstitis* audiat.[9]

Šis vardas priklauso tai pačiai teonimų šeimai kaip *Girstis.* Į jį įeina diminutyvinė priesaga *-ytis* ir priešdėlis *pri-*, suteikiantis „girdėjimo" veiksmui baigtinumo ir padarinio aspektą. Sprendžiant pagal jo veiklos sritį, šis dievas ne tik yra malonus tiems, kurie kreipiasi į jį pašnabždomis, nuolankiai, bet yra palankus ir tokiu būdu pareikštiems prašymams. Taikingą ir supratingą šios dievybės prigimtį patvirtina ir tai, kad *Prigirstytis* yra pirmasis tarp trijų Lasicijaus nurodytų „geranoriškų" dievybių, po jo minimas *Dersintos* (=*Derintojas*), „taikytojas", ir *Bentis*, dievas, kuris laimina išvykstančius į kelionę.

Mannhardto (369) siūlymas skaityti šį žodį kaip *„Prigirstitois* arba *Prigirsditois"* vėlgi yra nereikalinga komplikacija. Tokį skaitymą galbūt galima aiškinti tuo, kad jam buvo nežinomas veiksmažodis *girsti* „imti girdėti" ir todėl jis vedė veikėjo vardą iš veiksmažodžio *gird-ėti.*

Girristis (prieš 1744, Brodowski in Mannhardt)

Iš tikrųjų šis vardas minimas dviejuose šaltiniuose: Brodowskis kalba apie „Sylvanus *Girristis* Waldgott", o Ruigys apie *„Girsystis, -scio,* der Waldgott der Heyden, Faunus, Satyrus"[10].

Palyginus šias dvi teonimo formas, paliudytas beveik tuo pat metu, atrodytų, kad antroji forma iš Ruigio žodyno yra šiek tiek

deformuota. Tai galėjo atsitikti supainiojus ją su panašiu kito girių dievo *Girstis* vardu, kurį aptarėme aukščiau. Užtat Brodowskio pateiktos formos vedyba rodo ją esant patikimą (išskyrus dvigubą *rr*). Šį teonimą galima laikyti tiesioginiu žodžio *giria* vediniu, panašiai kaip *bandystis* „gyvulys, galvijas" yra kilęs iš *banda* arba *šeimynystis* „šeimos narys, namiškis" yra išvestas iš *šeimyna* „šeima, visi namų žmonės"[11].

Tokios romėnų analogijos kaip *Silvanus, Faunus, Satyrus* nedaug tepasako apie specifines šios dievybės funkcijas, o ypač apie jos semantinę opoziciją *Girsčiui*. Naudingiau būtų palyginti ją su vėlyvesne mitine būtybe, vardu *Miškinis* sm. (iš *miškas*).

Jwullis (XVII a. pabaiga, Praetorius)

Praetorius nurodo šį teonimą tarp trijų miško dievybių: „Waldgötter *Girstis, Bezdukkei, Jwullis.*"[12] Mannhardtas, sekdamas H. Useneriu, siūlo varde *Jvules* įžvelgti diminutyvinę žodžio *jewa* (dabartinėje lietuvių kalboje *ieva*) „bird-cherry", „Faulbeerbaum" (*Prunus padus*) formą[13]. Taip skaitant į krūmą panašus ievos medis, kaip prietaringo garbinimo objektas, galėtų būti laikomas dievybe.

Tokia etimologija, nors ir įmanoma, vis dėlto nėra privaloma. *Yvulis* visiškai pagrįstai gali būti laikomas ir daiktavardžio *yvas* diminutyvu; šį žodžio *apuokas* (*Bubo bubo*) sinonimą yra pateikęs Bretkūnas (*LKŽ* prie žodžio *baublys*). Toks aiškinimas yra įtikinamesnis dar ir dėl to, kad baltų mitologijoje neįprasta, o gal ir neįmanoma, jog medžių vardai būtų naudojami pažymėti dievybėms, kurioms jie yra pašvęsti. Tačiau tai netaikytina zoonimams, o ypač paukščių vardams (cf. *gegė*). *Yvas*, apuokas daug daugiau tinka iš jo išvestam teonimui dėl jo ryškių mitinių konotacijų. Jeigu tikėsime liaudies išmintimi, „*yvas* prieš nelaimę dejuoja" (*LKŽ*: Grg). Sakoma, kad šis paukštis „prieš blogus metus jaučiu baubia, o prieš gerus švilpia" (*LKŽ*: Juška). Gana keista, kad Mannhardtas nepastebi ryšio tarp žodžių *Yvulis* ir *yvas*, nors keletą puslapių toliau jį plačiai aptarinėja Praetorius, kuris gebėjimą pranašauti laiko šio paukščio ypatybe.[14] Taigi čia siūloma etimologija turi pakankamą semantinį pamatą.

Reikia pastebėti, kad ilgame mitinių būtybių sąraše, kurį pateikia lietuvių mitologija, yra daug tokių pusiau paukščių, pusiau jaučių, gyvenančių girių klampynėse. Be čia aptartojo *yvo*, pirmiausia, kas šauna į galvą, būtų *baubis, baublys, kukas, kūgas* ir t.t.

Meletette (1666, W. Martini); **Melettele** (prieš 1745, Brodowski)

Quid *Laimelea* tibi praestabit, quid *Meletette*? (W. Martini, D. Kleino gramatikos pratarmė).[15]

Atrodo, kad ši eilutė įveda dviejų dievybių, atstovaujančių skirtingoms sakralumo sritims, opoziciją: *Laimelė*, kaip visiems žinoma, yra „laimės“, kiekvienam asmeniui skirtos individualios „dalios“, įsikūnijimas, tuo tarpu *Meletette* galėtų atstovauti tamsiam ir įnoringam likimui.

Pirmoji į galvą ateinanti mintis yra laikyti šį teonimą žodžio *meleta* sf., juodoji meleta (*Dryocopus martius*), diminutyvu. *LKŽ* citatos pateikia pakankamai aiškų pagrindinių šio paukščio savybių vaizdą: jis yra plepys, meilikautojas, pataikūnas ir melagis. Etiologiniai padavimai savo ruožtu jį apibūdina kaip Velino galvijų sergėtoją. Kai paukštis nelaimingai praranda jam patikėtą bandą, Velinas (velnias) bausdamas trenkia į jį akmeniu ir palieka jo viršugalvyje raudoną dėmę. Taigi ir folklorinė medžiaga, ir mitologinis pėdsakas įtikinamai suartėja suteikdami šiam paukščiui-deivei mitinį pobūdį (panašų vaidmenį atlieka *Gegė* sf.). Jei taip, tai Brodowskio rašyba *Melettele>Meletėlė* būtų priimtinesnė nei Martinio ir Praetorijaus teikiama *Meletette*.

Iš tikrųjų Praetorius laiko ją „spalvų“, o tiksliau, „mėlynos spalvos deive“[16]. Toks aiškinimas remiasi pseudomoksline Praetorijaus etimologija. Nesuprantamą jam žodį Praetorius perskėlė pusiau, pirmąją dalį vedė iš *mėlas* adj. „mėlynas“ ir *mėlis* „mėlynumas“ (*LKŽ*), o antrąją aiškino pasikliaudamas slėpininga Lasicijaus *Percuna tete* (Perkūno teta) ir tokiu būdu sukūrė nebūtą *Mėlio tetą*. Pagal šį pavyzdį galima išrasti visą virtinę tetų-dievybių, nors tai yra grynas prasimanymas, neturintis jokio pamato lietuvių tradicinės mitologijos universume.

Sėkmė, kurios šios mitologinės „tetos" susilaukė tarp filologų, šiuo atveju paskatino imtis naujų aiškinimų. Skaitant pirmąją žodžio dalį kaip *melas*, visas sudurtinis žodis tampa *Melų teta*.[17] Semantinėje plotmėje netikėtai suartėja dvi viena kitai prieštaraujančios etimologijos: *Melų teta* ir *meleta*, taip pat garsėjanti kaip melagė.

Pastarųjų dviejų etimologijų ryšys su išmone tik sustiprina mūsų galutinį pasirinkimą tapatinti šią deivę su *Meleta*, dim. *Meletėle*, *Velino* galvijų piemene.

Bezlea (XVI a. pabaiga, Lasicius)

Ausca dea est radiorum solis vel occumbentis, vel supra horizontem ascendentis. *Bezlea* dea vesperina, *Breksta* tenebrarum.[18]

Tame pačiame teksto fragmente Lasicius įvardija tris dievybes tokia tvarka, kaip jos viena po kitos pasirodo laiko atžvilgiu. *Ausca* (skaitytina: *Aušra*) suvokiama kaip saulės spindulių, pranešančių apie rytą ar vakarą, deivė, tuo tarpu *Bezlea* ir *Breksta* atitinka dvi *Aušros* esaties aspektines fazes – inchoatyvinę (įžanginę) ir terminatyvinę (baigiamąją). Be to, pažymėtina, kad *Aušra* yra šviesos deivė, o kitos dvi yra prieblandos ar net tamsos dievybės.

Ieškodami etimologinio paaiškinimo aptinkame lietuvių *žlėja* „prietema" (*DLKŽ*), taip pat *apy-žlėja*, *prie-žlėja* „prieblanda" arba „prietema" (*LKŽ*). Sunkumų kelia tik priešdėlis *be-*, nors ir žinoma, kad jis paprastai nurodo vertės padidinimą: „Genys *margas*, o žmonių gyvenimas *bemargesnis*" („dar margesnis", t.y. „dar įvairesnis", *LKŽ*: Juška). Šis priešdėlis gali sustiprinti ir prieveiksmius, ir būdvardžius (*mielai* „su malonumu" šitaip virsta *bemielai* „tikrai, be abejojimo"), ir net daiktavardžius (*begalis* „smarkus, žiaurus žmogus"; cf. *galia* „power"). Nors šios formos vis rečiau vartojamos dabartinėje lietuvių kalboje, jų pakanka pagrįsti modeliui, pagal kurį buvo padarytas teonimas *Bežlėja*.

Atsižvelgiant į visa tai, Mannhardto aiškinimo, kildinančio *Bezlea* iš *blįsta* „es dunkelt, es wird Abend" („temsta, vakarėja"), galima nebesilaikyti.[19]

Pesseias (XVI a. pabaiga, Lasicius)

Pesseias, inter pullos omnis generis recens natos, post focum latet.[20]

Šis tekstas rodo, kad čia kalbama apie antraeilę namų dievybę, kuri gyvena už židinio drauge su ką tik atsiradusiais gyvulėliais. Iš tikrųjų yra pakankamai paliudijimų, kad namų šeimininkė juos čia priglausdavo nuo žiemos šalčio. Vis dėlto šios konkrečios nuorodos nepakanka patvirtinti pernelyg laisvai Juozo Jurginio interpretacijai, pateiktai faksimiliniame *De Diis Samagitarum* leidinyje, kur *Pesseias* tampa *Piešėju, nomen agentis* forma, išvesta iš veiksmažodžio *pieš-ti* „juodinti anglimi arba suodžiais". Sunku įžvelgti kokį nors koherentišką ryšį tarp tokios meninių polinkių turinčios dievybės ir naujausio ūkio prieauglio, laikomo už šilto židinio.

Nelabai įtikina ir Mannhardtas aiškindamas, kad tai esąs *Peczejas* (dab. liet. k. *Pečėjas)*, ir šitaip paversdamas dievybę *Pečiaus* (*Peczius*) „krosnis, židinys" gyventoja.[21] Beje, tekstas nurodo, kad *Pesseias* gyvena už krosnies, o ne joje. Be to, daiktavardis *pečius*, būdamas slavų kalbos skolinys, netiktų pagoniškų teonimų darybai. Priešingai, lietuviškas žodis *pelenas* yra tokių teonimų kaip *Polengabia, Aspelenie* (Lasicius) apeliatyvas.

Grįžtant prie Lasicijaus aprašytos scenos, kur visoks ūkio prieauglis – viščiukai, ančiukai, paršeliai ir t.t. – atsiduria drauge ankštoje erdvėje, jų glaudus sugyvenimas tiesiog reikalauja „skatinančios" dievybės globos. Tampa galimos dvi interpretacijos:

1) *Piešėjas* „kurstytojas"; cf. Syrwid, 264: *papiešti* „kiršinti, gundyti"; *pa-piešėjas* „kurstytojas, skatintojas, pradėjėjas" arba

2) *Pešėjas* „kas peša" (vilnas arba plunksnas) (L 517); cf. *peš-eklis* „peštukas, mušeika" (*LKŽ*).

Tad *Piešėjas/Pešėjas* visai įtikinamai pasirodo priklausąs mažosioms namų dievybėms, tokioms kaip *Budintaja, Baubas, Maumas* ir t.t.

Pastabos ir nuorodos

[1] J. Lasicius, *De Diis Samagitarum caeterorumque Sarmatarum et falsorum Christianorum* (Mitau, 1868). Faksimilinis leidinys, Vilnius: Vaga, 1969, 39–40. [Mat, be visagalio ir aukščiausio dievo, jų (t.y. žemaičių) vadinamojo *Auxtheias Vissagistis*, tie... garbina daugybę *Žemopačios*.]

[2] Wilhelm Mannhardt, *Letto-Preussische Götterlehre*, Riga: Lettisch-Literärische Gesellschaft, 1936, 372.
[3] 1653, SE 19 in *Lietuvių kalbos žodynas*, Vilnius: Mintis, 1968–1984. Tolesnėse citatų nuorodose – *LKŽ*.
[4] Mannhardt, *Letto-Preussische Götterlehre*, 532.
[5] Ibid., 541.
[6] Ibid., 545.
[7] Ibid., 523.
[8] Pr. Skardžius, *Lietuvių kalbos žodžių daryba*, Vilnius: Lietuvos mokslų akademija, 1943, 330.
[9] Lasicius, *De Diis Samagitarum caeterorumque*, 41. [*Prigirstitis*, jų manymu, išgirsta pašnabždom kalbančius. Taigi jie ir liepia besišnabždantiems kalbėtis kuo tyliau, kad neišgirstų *Prigirstitis*.]
[10] Brodowski, in Mannhardt, *Letto-Preussische Götterlehre*, 612, ir Ruhig, in Mannhardt, *Letto-Preussische Götterlehre*, 612.
[11] Skardžius, *Lietuvių kalbos žodžių daryba*, 369.
[12] Mannhardt, *Letto-Preussische Götterlehre*, 532.
[13] Ibid., 523.
[14] Ibid., 548.
[15] Ibid., 513. [Ką *Laimelea* tau paskirs, ką *Melettele*?]
[16] Ibid., 545.
[17] Ibid., 513.
[18] Lasicius, *De Diis Samagitarum caeterorumque*, 40. [*Ausca* yra nusileidžiančios ir vidudienio saulės spindulių deivė, *Bezlea* – vakarinė deivė, *Breksta* – sutemų deivė.]
[19] Mannhardt, *Letto-Preussische Götterlehre*, 380.
[20] Lasicius, *De Diis Samagitarum caeterorumque*, 42. [*Pesseias* tarp ką tik atvesto prieauglio už židinio slepiasi.]
[21] Mannhardt, *Letto-Preussische Götterlehre*, 377.

MEDŽIAGA MITOLOGIJOS ŽODYNUI

Aukštiejas

[XVII a. autoriams *Aukštiejas*, arba *Aukštiejus*, yra vienas iš krikščioniškojo Dievo sinonimų arba vienas iš] epitetų: „Man ausysna skamba nuog *Aukštiejo* gera nodieja" (1653, KN 13) arba „Veizd akis *Aukštiejaus*, tai est pono Dievo" (1653, SE 19).

Tačiau *Aukštiejas*, kuris ir Lasicijaus metu galėjo būti krikščioniškojo Dievo atitikmuo, papildomas kitu epitetu *Vissagistis*, kurį mes siūlome skaityti kaip *Visagystis* arba *Visagirstis*. Visų pirma *r* raidės (o greičiausia net ir garso) iškritimas visai įmanomas: cf. *nevydis negirdis* (arba *negydis*) „nematytas, negirdėtas, nežinomas žmogus" (*LKŽ*). Šiuo atveju, kaip matome, *r* iškritimas pailgina prieš jį tariamą balsę.

Prasmės atžvilgiu *Visagystis* gali būti įrašytas į kitų tuo pačiu bruožu apibūdinamų dievų sąrašą: *Girstis, Prigirstytis*. Žinoma, pvz., kad *Velnias* gali žinoti tik tai, ką žmonės *sako*, o ne tai, ką jie *mano*. Šitoks dieviško žinojimo supratimas gali būti taikomas, atrodo, ir kitoms dievybėms. Todėl į *Aukštiejui* prikergiamą epitetą *Visagystis* reikia žiūrėti kaip į jo suvereninio visažinojimo pripažinimą. *Aukštiejas Visagystis* mums atrodo tad kaip dalinis krikščioniškojo Dievo „supagoninimas".

Alkis sm. (1936, *LKŽ*, I)

Mitinė būtybė, traukianti žmones į vandenį.

„Neik tu prie šulinės, įtrauks tave alkis!" (Grg.) „Alkis stovi vandenyje" (Grg.).

Šis žodis išvestinas iš *alkti* „labai norėti, ilgėtis, geisti, trokšti". *LKŽ*: „jis alksta šlovės" (J.) „Žemė praalkus lietaus" (Rm.).

Bangputys (Praetorius, Rhesa, Kossarzewski)

Audros dievas, bangų dievaitis.

Praetorius savo *Deliciae Prussicae* (Kap. IX, in Mannhardt, 541) įrašo *Bangputtis* tarp jo laiku dar tebežinomų dievų, ir Mannhardt, 522 skaito jį „glaubenswürdig". Pagal Praetorijų (*ibid.*, 545), *„Bangputtys* ist ein Gott des Sturms", tačiau kol kas dar sunku išsiaiškinti jam skirtas apeigas: „ein Gott ... dem sie zu Ehren einen Löffel stehlen und hernach verbrennen" (*ibid.*).

XVIII a. žodynuose *Bangputys* virsta „jūros dievu". Brodowski: „Neptunus *Bangputtis* Gott des Meeres". Ruhig: *„Bang-puttys* der Seegott Neptunus".

Bangpučio „autentiškumas", pagal Balį (*Lietuvių tautosakos skaitymai*, II, 34–35), patvirtinamas ir dainos tekstu, kurį užrašė Rėza (Nr. 32):

> O ir supyko
> *Bangų dievaitis,*
> Pakilo šiaurys vėjatis.
> ... Tegu terita
> *Bangputys* valtę
> Ant aukso inkarėlio...

Šalia *Bangpučio Bangų dievaičiu* („bang putiy, bangu diewajtis") vadina jį ir Kossarzewskis (*Lituanica*, in *Tautosakos darbai*, III, 131), kuris ta proga pasakoja apie jaunuolį, kurį labai traukęs vanduo, taip kad kartą jis net ėmęs vis gilyn skęsti į marias, tik *Bangputys*, jį prilaikydamas, išgelbėjo. Šis pasakojimas, kaip matome, neleidžia *Bangpučio* laikyti „vandens dievu" (*LKŽ*), nes jis, atvirkščiai, pristatomas kaip kovojąs prieš *Vandenį* ir jo traukimą (žr. *Alkis*).

Norint geriau išsiaiškinti šio dievo semantizmą, reikia į jį žiūrėti visų pirma kaip į *Bangų* dievaitį. O *bangas* sm., plačiai paliudytas visoje Dzūkijoje, iki Trakų ir Liškiavos, arba *bangà* sf., Prūsų Lietuvos ir Žemaitijos variantas, reiškia nebūtinai „vandens bangas", o „smarkų lietų, audrą", net nebūtinai surištą su lietumi, nes *bangoti* reiškia „banguoti", bet ir „pustyti" („Sniegas bangojas, suvaro vėputinius", *LKŽ*, Gargždai). Užtat ir *Bangputys* nėra, kaip tai mano Balys (*Skait.*, II, 35), tik pajūrio dievas, žinomas Lietuvos vakaruose, o gaivališka dievybė, lengvai supykinama, *bangiai* (t.y. „smarkiai, stipriai, baisiai") pasireiškianti audromis ir vėtromis, ant vandens ir ant žemės, lietumi ir sniegu.

Bangpučio biografija tačiau toli gražu dar nėra pilna.

Žr. *Vėjopatis, Audra.*

Bybčių Bobelis (prieš 1744, Brodowski)

Sodo dievas (?)

Brodowski: „Priapus *Bibcziu Bobelis* Garten Gott". Dievo *Priapus* paminėjimas leidžia aiškinti *Bibcziu* kaip *nomen agentis*, padarytą iš *bybis* „vyriškas seksas", ir tuo būdu žiūrėti į jį kaip į lietuvišką *Priapo* atitikmenį. *Bobelis* būtų diminutyvas nuo *Bobis/Baubis* (o gal net ir *Baubas*), išvestas iš *baubti* „rėkti, dainuoti, zirzti". Nežiūrint šio teonimo transparentiškumo kalbine prasme, jo funkcijos ir santykiai su *sodu* lieka neaiškūs. Mannhardto aiškinimas (*ibid.*, 610), kad *Bibcziu Bobelis* (kurį jis greičiausiai nesuprasdamas skaito *Bicziu Bobelis*) esąs *Jaucziû baubio* įtakoje Brodowskio perdirbtas iš Praetorijaus minimo *Bicziû birbius*, atrodo nepagrįstas ir nerimtas.

Bybčių Bobelis gali būti laikomas seksualiniu pajėgumu pasižymėjusio bičių deivio *Bubilo* sinonimu. Žr. Greimas.

Cf. *Birbulis, Pizius.*

Blizgulis (prieš 1744, Brodowski; 1800, Mielcke)

Sniego dievaitis: „Schnee Gott Blizgulis" (Brodowski).

Drebkulys (*Drebkullys*, Praetorius; prieš 1744, Brodowski; 1747, Ruhig)

Praetorius (Kap. IX, 82, in Mannhardt, 541) įrašo D. į sąrašą dievų, kurie, pagal jį, dar jo metu randami pas nadruvius, skalvius, žemaičius ir dalinai pas lietuvius. Kiek toliau (323, in Mannhardt, 545) jis rašo:

„Dreb-kullis ist der Pykullis Diener, dem sie die Macht, die Erde zu bewegen, zu schreiben. Drum sie den anruffen, wenn ein Erdbeben bey grossem Sturm gemerkt wird."

Brodowskis ir Ruigys šį Pykulio tarną, kurio veikla susijusi su audra, suabstraktina ir padaro žemės drebėjimo dievu (*Erdbeben Gott*) (in Mannhardt, 613).

Šio teonimo etimologija (*drebėti* + *kulti*) yra permatoma.

Žr. *Pykulis, Krušeklis*.

Driūkelis (*Pan Drukiel*, 1735, „Jėzuitų misijos", in Lebedys, 213)

Deivis keltininkas, palygintinas su šv. Kristupu.

„Vienas prastas žmogelis iš Vabalninko (Vobolnicensi) pavieto nesigėdijo viešai garsinti demoną, vardu Pan Drukiel, sakydamas, kad kiekvienas, kuris tik šauksis jo drauge su dievu, pavojingiausiose vietose per upes labai lengvai ir be jokio pavojaus persikels" (Lebedys, 213).

Lietuviška šio termino forma atstatytina pagal *driūkt* „liuokt, strykt": „driūkt karvė per tvorą peršoko" (Kp); *driūksėti* (Kos 42) „pašokomis eiti, bėgti, liuoksėti" (*LKŽ*).

Dugnai (1601, Lasicius; 1611, „Jėzuitų misijos")

1. Pagal Lasicijų, D. atrodytų kaip fermentacijos deivė:

„*Dugnai* dea, praeest farinae subactae".

„Deivė *Dugnai* valdo išminkytą tešlą".

Tokį Lasicijaus aiškinimą patvirtina Akielewicz (in Mannhardt, 380), pagal kurį, dugnai = *pãdugnės*: „tešla, paliekama duonkubilyje naujam užkepimui užraugti".

2. Tačiau šiam aiškinimui prieštarauja 1601 m. jėzuitų raporto tekstas (*Annuae Litterae Societatis Jesu*, t. XVIII, in Mannhardt, 432), kuris *Dugnus* identifikuoja su *Deiviais Pagirniais*:

„In Samagitia falsi dei cultu (*Pagirej* sive *Dugnaij* dicti) sacrisque execrandis abductae sunt octo familiae. Est autem deus hic pauxillum arenae sub mola trusatili in aliquo domus angulo asserrvatae..." Šis tekstas, kaip matome, yra pakankamai eksplicitinis: smėlyje po girnomis glūdi ne kas kita, o žalčių pavidalu pasireiškią *Deiviai Pagirniai*, kurie, išeitų, kitaip dar vadinami *Dugnai*. Šiai naujai prasmei priartėja ir kitas Akelaičio (Akielewicz) pasiūlytas dugnų-padugnių aptarimas: „miltai, pastoviai laikomi girnose arba *po girn[omis]*" (*ibid.*).

Šioje naujoje perspektyvoje galima bandyti išaiškinti ir paskutinį mums žinomą šio teonimo paminėjimą 1611 m. „Jėzuitų kronikoje" (in Lebedys, 208), kurią suglaustai atpasakodamas Lebedys (?) sako, kad Nesvyžiaus kolegijos aprašyme minima valstiečių garbinama su išgėrimais „*Olla*" tam tikru metų laiku vadinama „*Dugnos*" (acc. plur.). Turint galvoje, kad *olla* lotyniškai reiškia „puodas; laidotuvių urna" ir kad žalčiai būdavo laikomi po girnomis įtaisytame puode arba ąsotyje, ir šiame pastarajame tekste *Dugnai* gali būti identifikuojami kaip *Deiviai Pagirniai*.

3. Mannhardto bandymai atitaisyti *Dugnai* formą į **Dugnajus* (kartu su *Pagirnejis*) ar į **Dugnejas* (kartu su *Kriksztejas*) neatrodo pakankamai rimti. Teonimas *Dugnai*, tiesą pasakius, reikalingas dvigubo išaiškinimo, reikalingo pagrįsti jo daugiskaitos formą ir jo reikšmę.

Dugnai daugiskaita aiškintina taip pat kaip *Deivių Pagirnių*: kiekviena sodyba turėjo savo *Pagirnį* ar *Pagirnius*, o bendrai paėmus garbinami buvo deiviai *Pagirniai* (arba *Dugnai*). Prasmės atžvilgiu *dugnai* reiškia, pagal *LKŽ*, ne tik „kokio nors daikto apačią" (= taigi pagirnį), bet ir „tolimą apylinkę, atkampų kraštą" (plg. „Anuos dugnuõs buvo daug lytaus", Jrb.): žinoma, kad *Pagirniai*, arba *Dugnai*, buvo įtaisomi atokioje gryčios kertėje.

Žr. *Pagirnis*.

Gelžinukas (XIX a., Kos 171 (Rt))

Pikta pasakų būtybė.
Žr. *Gelžinsnapis.*

Gel(e)žinsnapis (1870, A. Juška)

Mitinė paukščio pavidalo būtybė, dažnai sutinkama pasakose.
A. Baranauskas: „Atlėkė juodvarniai, gelžinsnapiai" (BM 324).
A. Juška: „geležinsnapiai per aną žemę lėkė ir kur nereik dvylomis akimis pro skylę veizdėjo, belėkdami paliko anoms mergoms riebų kraują" („Nusprendimas piršlio marop", in *Svotbinė rėda,* in *Sutartinės* II, 346).
„Velnias norėjo siratėlę su gelžinsnapiais suleisti" *LKŽ* (Šts).

Gužė sf. (pr. 1744, Brodowski; 1747, Ruhig)

Kelionės, žygio deivė.
Brodowski: „Reise Gott Czuze".
Ruhig: „Guže,- ês die Reisegöttin der Heyden".
Etimologinėje plotmėje visų pirma siūlosi sugretinimas su gandru, kurio išvykimas rudenį, o ypač grįžimas pavasarį itin reikšmingi. Tačiau kita žodžių šeima atrodo įtikimesnė: tai visų pirma *guža* sf. MŽ 256 „būrys, krūva (gyvių)"; *gužas* sm. „pulkas, susibūrimas; gana daug"; *gūžė* sf. A1885, 358 „vestuvės"; *gužynė* sf. J. „jaunimo susirinkimas", o taip pat ir veiksmažodis *gužėti* „visu būriu su triukšmu vykti" (*LKŽ*).
Visi šie semantiniai bruožai rodo, kad *Gužė* buvusi ne pavienių kelionių, o kolektyvinio žygio (ar net karinės ekspedicijos) deivė.

Indievis, indėvė (S. Daukantas)

Deivis, deivė; dieviškojo prado įsikūnijimas žmoguje.
Vyriškosios giminės:
„Ar ne indievis pjaunamas, kad ausis užsikimšęs" (Tryškių apyl., in Krėvė, *Patarlės ir priežodžiai*).
„Ar ne indėvių pjaunamas kriokia?" *LKŽ* (VP 6).

„Koks tave įdievis (= kuri čia tave indievė) suka, pjauna!" J.

Moteriškosios giminės:

„Katės liežuvyje devynios indėvės" (S. Dauk.).

„Audeklą, kurį devynios indėvės tiekusios" (S. Dauk.).

„Ko šauki, ar ne indėvė tave smaugia?" (Kv.).

Pagal beveik visus pavyzdžius atrodo, kad turime reikalo su žmogaus kūne gyvenančiu piktu pradu, piktu deiviu ar deive. Vienas tik S. Daukantas bando *indievę* identifikuoti su *Laimele*: „Toms indėvėms kiekviens žmogus turėjęs pavestus akminis, ant kuriais aukavęs joms aukas..." (*LKŽ*).

Indievio „vidujiškumą" paremia ir jo prefiksas *in-*, *į-*; cf. *in-dienis* „vidudienis".

Moraline prasme *Indievė*, atrodo, reprezentuoja blogio prado įsikūnijimą žmoguje; tai rodytų jos reikšmė „nuodas": „kraujas, užkrėstas indėve, kaipmat pagedo" (Blv.). Tačiau tam prieštarauja senas būdvardis *indievas, -a* 1. „meniškas": „Indievas, pilnas dailės, su menu padarytas" (SD 54) ir 2. „nuostabus, nepaprastas": „Indievomis pasakomis linksmina juos" (DP 166). Taigi *indievis* gali būti suprastas kaip dieviško prado, gero ar blogo, įsikūnijimas žmoguje.

Būga I 197: „Ar ne indėvės tave pjauna?" (Kvėdarna).

Būga II: indėvė „Gift" nusitruczijo indiewiemis (D[10] 30).

Kórios cze tawį Indieves piaun? (D[4] 56).

Ar ne indėvė tavi smaug? (Kv.).

Būga II 427: ost. lit. *ìndėvė* (dial. *Ìndāvā* Kp) „Fleck, dėmė, *įdėvėtas* daiktas, drabužis",

n. lit. *ìndėvės* „Gift".

Būga III 180: *indêve* kuršiškai (ar latviškai) assez intéressant, par ex.: šalia „liga" – „Trîs mazas indevītes" (BW 35104).

Indėvė

Skardžius 379

Ìn-dėvė „nuodas" Kv. Rtv (:dėti)

išveda iš *dėti*

(nežiūrėdamas kitų prasmių).

Jaučių Baubis (*Jaučių baubis, Jauczbaubis*
Praetorius in Mannhardt, 541, 532)

Galvijų ir/ar piemenų dievas.

Praetorius jį įrašo tarp jo metu dar gyvų ir žinomų dievų (541); kitą kartą jo vardas sutinkamas tarp galvijų dievų.

Brodowski: „*Jaucziû baubis (Ochsenbrüller)*" (Mannh., 610).

„*Pan Jaucziû Baubis* Hirten Gott" (Mannh., 612).

Ruhig: „*Jaucziûbobis, -bobjo,* der Hirtengott der Heyden" (Mannh., 612).

Mielcke (1800): *J. baubis* ir *J. bobis.*

Etimologijos žvilgsniu *J. B.* atrodo kaip liaudiška, populiari būtybė, kurios vardas kilęs iš *bau-, bo-, bū-* – onomatopėjų, pamėgdžiojančių jaučio baubimą, maurojimą. Tuo būdu *Baubis* ir *Bobis* priklauso plačiai baidyklių ir šešėlių šeimai, XIX a. pamažu išvirtusiai į vieną neaiškią, vaikams gąsdinti tinkančią būtybę. Į šią šeimą priklauso tarp kitų *Baubas, Baubaušis, Bubas, Bubulis* ir t.t.

Jaučių Baubis – visų pirma *vandeninė* būtybė: „Pasikėlė ūmai iš drumsto vandens dyvnas, juods *baubaušis*" (LC 1888, 46); „Neik pas šulinį, įtrauks *bubė*" (Brž.). Tai tik patvirtina jo autentiškumą. (Plg. *Aušrinės* brolį – jautį in Greimas.)

Iš kitos pusės, jo galėjimas pasireikšti *jaučio pavidalu* ir būti identifikuojamam su *ežeru* (t.y. dangišku vandeniu) patvirtinamas padavimuose (žr. B. Kerbelytė, *Lietuvių liaudies padavimai,* p. 86, 94–95): ežeras į naują vietą ateina paskui jautį (LTR 3517/283); vardu pašauktas ir sustabdytas gyvulys netikėtai pavirsta ežeru (LTR 3517/2654) ir t.t.

Tačiau, jeigu šis onomatopėjinis metonimas leidžia *Baubį* identifikuoti su jaučiu (*baubalius* „buivolas"; *būblys* „buivolas"), tai ši prasmė lengvai išplečiama: *baubalius* „baubikas, kas baubia". Užtat, jei *būbãlius* (KI 264) yra „buivolas", tai

Bubãlis – „ąžuole gyvenantis gyvulių bei piemenų globėjas" (Trgn). Nenuostabu tad, kad *Jaučių Baubis* gali būti įsivaizduojamas ir jaučio balsu baubiančio *paukščio* pavidalu; tokiu paukščiu šalia *Bubãlio* gali būti

Baublys „toks garnių šeimos paukštis (*Botaurus stellaris*)", baubiantis kaip jautis (Blv): „*Baublys* per blogus metus iš paversmių

išėjęs baubdavo" (Rk); „Ir dejuoja kaip baublys baloje" (PPr 350). Įdomu jį palyginti ir su *baublys* „išpuvęs medis": „Eina žmogus keliu, žiūri, kad stovi baublys, jis įlindo ir atsigulė" (Švnč). Būdinga, kad ir *būblys* reiškia kartu ir „baublys – paukštis", ir „buivolas – gyvulys".

Žr. *yvulis, kukas.*

Kaukarai smpl. (Praetorius), **Kaukoružiai** (Juška)

Mažo ūgio mitinės būtybės, kartais maišomos su *kaukais* ar *gabartais.*

Praetorius *kaukarus* mini du kartus, abu kartus *Aitvaro, gabartų* ir *kaukučių* aplinkoje. Pirmą kartą jie rašomi *Kaukarei* (Kap. IX, § 2, in Mannhardt, 541) nom. plur., o antrą – *Kaukarus* plur. acc. (*ibid.* § 19): taigi nėra jokio pagrindo nom. sing. rašyti *Kaukarus,* kaip tai daro Mannhardtas, nes lietuviška šio žodžio forma yra *Kaukaras* arba *kaukoras.* Praetorius pirmą kartą juos mini tarp dievų ir dievukų, dar plačiai žinomų jo laikais, o antrąjį kartą sako, kad „es haben auch die Nadrawen einige, die sie *Kaukarus,* item *Gabwartus* et *Gabartus* nennen", nors jis su tuo ir nesutinka: pagal jį, *kaukučiai* „Erdgötter" griežtai skiriasi nuo *kaukarų* ir *gabartų.*

Šie Praetorijaus paaiškinimai, savaime suprantama, yra nepakankami. Užtat ir XVIII a. leksikografai Brodowskis ir Ruigys, naudodamiesi Praetorijaus medžiaga, bandė išaiškinti *kaukarus* pagal bendrą, dažniausią šio žodžio reikšmę „kauburys, kalva". Tuo būdu, pagal juos, *Kaukarus* virto „Berggott", kalnų dievu, nors, pagal Mannhardtą ir Leskieną, toks *nomen agentis* galįs reikšti tik krūvos supylėją, o ne kalnų gyventoją.

Kaukaro semantizmą galima būtų bandyti išaiškinti, panagrinėjus visą šio žodžio šeimą. Atrodo, kad pirmą kartą paliudytas *kaukaras* XVII a. (Q 22) reiškia „girtuoklis", o *kaukara* scom. „Niekam tikęs žmogus": esame tad gana toli nuo kauburių ir kalnų. *Kaukaras,* be to, dar reiškia „kakta, pakaušis" (turbūt perkelta nuo „kauburio" prasme), bet jau tolimesnis prasmės vystymasis priartina mus prie mitinės būtybės: *kaukorìkas* – tai vaikas didele galva (Šmn), o diminutyvas *kaukoružis* – tai jau kaukelį primenanti būtybė: „Kaukoružis kaip katinas" (J.), „kaip pardaužė, kaukoružio akys išsprogo" *LKŽ* (J.).

Krūminė (Stryjkowski)

Javų augimo dvasia.

Stryjkowskis ją pristato, cituodamas lietuviškai, kaip *Kruminie Pradziu Warpu*, paaiškindamas, kad tai javų dievas (sic!) (Mannhardt, 330). Balys abejoja tokios „derliaus deivės" buvimu.

Šios mitinės būtybės funkcijas lengviau suprasti, įsigilinus į žodžio *krūmas* šeimos bendrąją reikšmę. *Krūminti* „augti krūmu, darytis krūmu": „Kai vienas grūdas daug daigų paleidžia, tai sako – rugiai krūminas" (Alv.); taip pat *krūmytis* refl. (R 338, N, J): „iš požeminio stiebo pagrindinės atžalos pradeda augti šoninės atžalos – tada sakome, kad augalas krūmijasi" *LKŽ* (trš). Taigi *Krūminė* ir bus toji javo „dvasia", kurios dėka iš grūdo ima kilti daug daigų, šalia pagrindinės atžalos pradeda augti šoninės atžalos ten, kur „prasideda būsimos varpos".

Stryjkowskio duotas *Krūminei* skirtų aukų aprašymas pilnai patvirtina šiuos kalbinius davinius: pagal jį, *Krūminei* aukojami gaidžiai *žemomis ir tankiomis* skiauterėmis; jų mėsa sukapojama į mažus gabaliukus tam, kad rugiai kiltų su gausiomis varpomis ir žemais stiebais, kitaip sakant, kad „krūmintųsi" kaip galima tankiau ir arčiau žemės (neeikvodami energijos stiebui).

Šitokiame kontekste darosi suprantami ir maldelės *Žemynai*, kurią savo žodyne paduoda Brodowskis (Mannhardt, 613), pirmieji žodžiai, aprašantys javo augimo procesą: „Tirsztas *krums*, dirma Rassa, brandze Warpa, Zeminele ziedkele..." *Krūminė* globoja patį pirmąjį šio proceso etapą.

Krušeklis (A. Juška)

Mitinė būtybė: „Krušẽklis – kur po žeme kruša nūvakarėmis" *LKŽ* (J.).

Kitos šio žodžio prasmės: 1. Piesta, grūstuvis;

2. Pasileidėlis, mergininkas.

Žr. *Drebkulys*.

Lytuvonis (Stryjkowski; 1666, Wilhelm Martini)

Lietaus dievas.

Stryjkowskis duoda formą *Lituwanis*, nurodydamas, kad šis dievas siunčia lietų, kad jam būdavo aukojamos vištos įvairių spalvų (Mannhardt, 330).

Šio asmenvardžio daryba kelia sunkumų. Atrodytų, kad reikia prileisti tarp šaknies *lyt*-„lietus" ir *nominis agentis* priesagos *-onis* intarpą *-uv-*. Toks intarpas visai galimas: šalia *lytingas oras* (K 234) randama ir *lytvingas oras* (Qu^{2}284), *lytvinguose metuose* (Jž I, 227) in Skardžius, 108. Iš kitos pusės, *-v-* gali būti laikomas *-uv-* sutrumpėjimu: cf. K. Būga, III, 864: *pietvis* ir *pietuvis*.

Wilhelmo Martini (1666) duota forma: „Absint Perkunas, *Lituans*, Bubilosque Gabartai" atrodo kiek sulotyninta (o galūnės balsė praleista eilėdarai reikalaujant).

Mannhardt, 339 siūlymas sugretinti *Lytuvonį* su latvių *lietuvēns* ar *lietuonis* „der Alp, der Mahr" nepriimtinas semantiniu atžvilgiu. Endzelīnas latvišką žodį gretina su liet. 3 pers. *liečia* „drücken".

Magila (sl.) (Praetorius, Brodowski, Ruhig)

Pykčio deivė, Giltinės tarnaitė, jos sprendimų vykdytoja.

Praetorius, išvardinęs gerus dievus, tęsia: „Sonsten sind auch noch Zorn- und Unglücksgötter *Pykullis, Giltyne, Magyla*" (Mannhardt, 532). Kiek vėliau jis ją įskaito į jo metu dar pažįstamų dievų skaičių (*ibid.*, 541). *Magilos* funkcijos išryškėja pagaliau: „*Giltine*, die Göttin des Todtes... Dieser Göttin Dienerin wird gehalten *Magyla*, gleichsam die Jemand ersticht odere quelet, gleichsam die Executorin" (*ibid.*, 545).

Brodowski: „Furia *Magyla*".

Ruhig: „Maggila, -ôs die Zorngöttin der Heyden".

Mielcke: „Ima jį magilos (tegu jį galas)!"

„Kad tave magylos paimtų!" *LKŽ* (Ak).

Tiek slaviškas šios deivės vardas, tiek ir krikščioniškas, sakmių tekstų neatitinkąs *Giltinės* ir jos santykių su savo tarnaite įvaizdis rodo, kad turima reikalo su vėlyvų laikų deivėmis ir jų interpretacijomis.

Miškinis

Mitinė miško būtybė, klaidinanti žmones.

„Pirma vuogelė *miškinėliu*, pirmas grybelis samanėliu. Kad po girią nevadžiotų, kelio nepastotų (užkalbėjimas einant grybauti, uogauti) *LKŽ* (TŽ IV, 508).

„Byloja (Lapinas) apie *miškinius*, raistuose gyvenančius, po girias klajojančius, kurie apsuka žmogui galvą" *LKŽ* (V. Krėvė).

„Prisiminiau aš visas pasakas apie *miškinius*, kurie naktimis vedžioja žmones aplinkui, kol mirtinai nualsina juos" *LKŽ* (J. Baltušis).

Samanėlis, atrodo, bus *Miškinio* epitetas, o ne atskiras dievukas.

Žr. *Samanius*.

Okas (LTR/Smn) Juška!

Bauginanti miško dvasia.

„Ant tų žodžių stojos prieš jį *Okas* ir sako: kam tu mane šaukei?" (LTR/Smn.).

Cf. *õkti* „netariant žodžių, tik ‚o', pritarti dainuojantiems": „Vyrai okia, t.y. dainuoja be žodžių" (J.).

„Bėgant šaukti ‚o'": „Vaikai, eidami karvelių (taip žaisdami), renka *vanagą*: kas mažiausiai be atsikvėpimo bėgdamas nuokia, tas vanagas" *LKŽ* (Kpč).

Žr. *Miškinis, Girystis, Girstis*.

Samanius

Miškinio sinonimas arba jo epitetas.

„Eidamas miškan, kad nepaklystai, pamiškėj atsistojęs taip kalbėk: „Miškinėli *samanėli*, aš girelės nekertu, aš lizdelių neplėšiu, aš paukštelių nemušu, man kelio nepastok, mane girioj nevadžiok, namo grįžtie nekliudyk" (TŽ IV, 508).

Žr. *Miškinis*.

Šilinis (J. Basanavičius)

Girios dvasia, „velnias be ragų".

Bs *LP*, I, 26: „Girios arba šilo velnius vadina ‚šilo vokietėliais' arba ‚šiliniais' ir ‚bukiais'."

Priedai

ŽVĖRŪNA MEDEINA

(pirmasis straipsnio variantas)

I. MIŠKO LAUMĖ

Mūsų jau kelis kartus naudotame mitiniame pasakojime (žr. supra p. [?]), gana gerai atvaizduojančiame degraduotos XIX a. religijos suvereninių dievų konsteliaciją, šalia vyriškosios triados:

Dailidė – Perkūnas – Velnias,

radome ir moterišką mitinę būtybę – *Laumę*. Hierarchišku atžvilgiu to paties rango kaip ir vyriškieji dievai, jinai užima tą pačią, moteriškai dievybei skirtą vietą visuose mums prieinamuose šios rūšies dievų sąrašuose, tuo tik papildydama dar vienu asmenvardžiu ir šiaip jau gausią šio teonimo variacijų paradigmą:

Žvėrūna (Malala)
Medeina (Hipatius)
Diana (Długosz)
Laumė (Schleicher)

Mūsų išeities hipotezė tad ir yra: *Laumė* šiuo atveju yra tik vėlyvo religinio periodo vardas tai pačiai *Žvėrūnai-Medeinai* pavadinti.

1. *Laumė ir laumės*

Reikia pripažinti tačiau, kad pirmutinį sunkumą šioje byloje sukelia pats *Laumės* asmenvardis: visiškai nežinomos XVI ir XVII a. palyginti išsamiuose etnografiniuose ir mitologiniuose aprašymuose, *laumės,* atvirkščiai, virsta kuone pagrindinėmis mitinėmis būtybėmis visuose etnokultūriniuose XIX ir XX a. tekstuose, kur jų vardas, atrodo, pridengia visą eilę ankstyvesnių, skirtingų deivių. Užtat, jeigu niekas nekliudo identifikuoti mūsų XIX a. viduryje sutiktą *Laumę* su XVI a. žinoma *Medeina,* tai toks sprendimas tiktai praturtina *laumių* daugiaprasmiškumą.

Pagal folklorinėje literatūroje įsigalėjusį stereotipą, *laumės* įsivaizduojamos kaip būriais – kartais po tris ar po dvi – gyvenančios ir apsireiškiančios būtybės, mėgstančios suptis medžiuose, velėti paupiuose, balyti ir austi drobes: pagal savo gyvenimo vietą ir būdą jos atrodo mums greičiau kaip *vandeninės* būtybės. Tai, žinoma, netrukdo manyti, kad šalia vandens deivių – undinių, galėjo būti ir miško driadžių – medeinių, kad vėliau jų funkcijos, susimaišydamos kolektyvinėje sąmonėje, galėjo būti surinktos į krūvą ir pridengtos bendru *laumių* vardu. Tačiau kita kraštutinė nuomonė, identifikuojanti visas laumes kaip „miško merginas"[1], atrodo, neatlaiko kritikos: į tokių *laumių* išvaizdą, elgseną ir funkcijas nebegalima žiūrėti kaip į vientisos asmenybės išraišką.

Nežiūrint visų šių netikrumų, mūsų *Laumės* įrašymą į *Medeinos* paradigmą, neskaitant jau jos buvimo aukštųjų dievų sąraše, palengvina dar ir tas faktas, kad jinai neabejotinai yra *miško* gyventoja: nuo grupėmis mėgstančių rodytis laumių jinai skiriasi kaip vieniša, aukštesnė dievybė – *Laumė*, panašiai kaip tarp gausių *medeinų* galima atpažinti ir dievaitę *Medeiną*.

2. *Laumė ir Laima*

Tačiau tokių vienišų miško gyventojų – deivių kaip kad *Laumė* mitiniuose pasakojimuose galima sutikti net keletą. Užtat ir mūsų *Laumės* identifikaciją su *Medeina* galima bus skaityti pozityviai išspręsta tada, kai mums pavyks ją galutinai atskirti nuo kitų panašių miško erdvėje sutinkamų dievybių.

Visų pirma, ir nežiūrint dažnų *laumių* ir *laimių* sumaišymų XIX ir XX a. pirmos pusės tekstuose[2], reikia griežtai atskirti mūsų *Laumę* nuo likimo dievaitės *Laimos*. Vienas M. Slančiausko užrašytas tekstas[3] šiuo atžvilgiu itin svarbus: jis pasakoja apie vieno medinčiaus kartą miške užtiktas besipešančias *Laimą* ir *Laumę*. Jei *Laimą* šis pasakojimas šiek tiek apibūdina pagal jos siūlomą dovaną – jinai medžiotojui už jų perskyrimą žada visažinojimą – tai apie *Laumę* nieko pozityvaus iš jo nesužinome, nebent tiek, kad ji, savarankiška būtybė, pasireiškia kaip *Laimės* antagonistė, kad jas reikia būtinai išskirti. Ir iš tiesų atrodo, kad *Laumės-Medeinos*, t.y. medžiotojos – neužmirškime, kad ir pasakojimo herojus yra „medėjas" – funkcijos aiškiai skiriasi nuo jos priešininkės *Laimos* funkcijų: tuo tarpu kai *Laimos* lėmimai, užangažuojantys ateitį, pasireiškia kaip tam tikros tvarkos įvedimas įvykių bėgsme, medžioklės „laisvė" atrodo greičiau kaip atsitiktinumo, kaip dievų prielankumo išdava. Nestebina užtat kad ir toks Lasicijaus[4] užrašytas įsitikinimas, pagal kurį „medžioklė nesiseks, ...jeigu kas nors sakys, jog nudobsi tiek ir tiek zuikių, lapių, vilkų". Lėmimas, kaip iš anksto nusakymas, ypač jei jis sukiekybintas (plg.: naujagimis mirs už tiek ir tiek laiko; mergina ištekės už tiek ir tiek metų), priklauso *Laimos* sferai, jį sugriauti stengsis betvarkei gamtai atstovaujanti *Medeina*.

3. *Laumė ir Ragana*

Kita vieniša miško deivė – *Ragana*: tai ne tik nepriklausoma, savo trobą ar net dvarą girioje turinti mitinė būtybė, bet ir viena iš dviejų pagrindinių, Lasicijaus su *Medeina* suporytų, miško dievybių, šių dviejų miško gyventojų sugretinimas, nors jis ir remiasi daliniu jų tapatumu, vis tik reiškia ir jų priešpastatymą, jų funkcinį išskyrimą, kurį tačiau anaiptol nėra lengva atpažinti. Užtat ir mus dominančios *Laumės* aprašyme nesunku surasti *Raganai* charakteringų bruožų. Jinai, pavyzdžiui, atvažiuoja „geležiniu vežimaičiu su vielų botagaičiu" – o tai ne tik šv. Kalėdai būdinga susisiekimo priemonė, bet drauge, savo gausiu geležies vartojimu, ir į *Raganos* sferą mūsų *Laumę* įtraukiantis vaizdinys. Tą pat galima pasakyti ir apie Laumės žavėjimąsi muzika – pasiekusį net tokio laipsnio, kad dėl jos jinai leidžiasi *Dailidės* apgaunama ir nugalima – irgi ne mažiau tipingas *Raganai,* be perstogės grojančių mužikos instrumentų savininkei.[5]

Tačiau nuo *Raganos* mūsų *Laumę* skiria visų pirma jos santykiai su *Velniu:* tuo tarpu kai *Ragana* ir *Velnias* bendru įsitikinimu laikomi kaip surišti giminystės – arba bent didelės draugystės – ryšiais, *Laumės* mūsų pasakojime pasirodymo pretekstas – *Velniui* priklausančių ropių vogimas, iš pirmo žvilgsnio atrodantis kaip keistas, net nesuprantamas reiškinys.

Jį suprasti tačiau padeda bendrasis medžioklės ir gyvulininkystės mitų kontekstas, kuriame dažna sutikti šias veiklos sritis atstovaujančias ar globojančias mitines būtybes, pasižyminčias susilaikymu nuo mėsinio maisto. Štai, pavyzdžiui, kad ir Gilgamešo epopėjoje sutinkamas pirmapradis medžiotojas – girioje gimusi, visiškai laukinė būtybė – jis maitinasi, dantimis raudamas ir graušdamas ant žemės augančią žolę. Daug arčiau mūsų, lietuviškosios mitologijos rėmuose, sutinkame šv. Jurgį, gyvulių globėją ir vilkų valdovą, kurio šventės metu draudžiama valgyti mėsą.[6] G. Dumézil, kalbėdamas apie *Pales,* romėniškus gyvulių globėjus, tokią abstinenciją išaiškina, palygindamas tai su panašiu Indijos dievu – vegetaru.[7] Ropių vogimas reiškia tad *Laumės* vegetarinius palinkimus, o tuo pačiu ir jos medžioklinę prigimtį, kurie ją priverčia išstoti į opoziciją prieš *Velnią.*

Užuot bendravus su *Velniu*, jinai, atvirkščiai, jį išgąsdina – tiesa, ne mažiau negu Perkūną – ir tuo pačiu jį nugali. Ją nuveikti gali, savo išmoningumu, tiktai *Dievas Dailidė*, kurio autoritetą ji galų gale pripažįsta. Bendrai paėmus, galima sakyt, kad šių dviejų miško deivių simpatijos eina pirmosios dieviškojo suverenumo funkcijos link: *Ragana* tuo būdu priartėja prie *Velnio*, *Laumė-Medeina* – prie Dievo-*Andojo*.

II. MEDEINA

1. Miškai ir alkos

Nors istoriniai šaltiniai, kaip matėme, ir pakankamai gerai paliudija *Medeinos* asmenvardį, tik prabėgomis užsimindami apie jos dieviškąsias funkcijas, etnografiniai pastarųjų dviejų amžių daviniai vis tik labai nedaug ką atneša jos bylai papildyti. Užtat ir logiškai pagrįsta ekstrapoliacija mūsų svarstymuose užims nei kiek ne menkesnę vietą negu „gryni faktai".

Długoszo atliktas *Medeinos* sutapdinimas su romėniškąja *Diana* gali duoti nemaža sugestijų, su sąlyga, žinoma, kad mitologas iš anksto būtų numatęs galimus dviprasmiškumus. Aiškindamas lietuvių religiją, Długoszas paduoda, iš vienos pusės, pagrindinių dievų romėniškųjų atitikmenų sąrašą, o iš kitos – tiems dievams atitinkančių lietuvių garbinamų objektų sąrašą. Tuo būdu mūsų *Medeina-Diana* sugretinama su garbinamais *miškais (silvas)* ir ne be pagrindo virsta „miško dievaite". Tačiau toks jos apibūdinimas yra drauge ir aiškus, ir aiškinimo reikalingas stereotipas.

Mūsų dievaitės gretinimas su mišku randamas jau Hipatijaus kronikoje. Išvardinęs keturis pagrindinius lietuvių dievus, kuriems slapta aukojo karalius Mindaugas, ir paskutinėje vietoje paminėjęs „zuikių dievą" *Medeiną*, metraščio autorius tęsia: „Kuomet jis (Mindaugas) išjodavo ir bėgdavo per lauką zuikis, nekeldavo kojos į giraites ir nedrįsdavo *net vytelės* išsilaužti."[8] Be ypatingo įsigilinimo galima suprasti, kad šis tekstas užregistruoja du skirtingus, jokio tarpusavio būtino ryšio neturinčius reiškinius: zuikio pasirodymą

medžiotojui ir vytelės nusilaužimą. Šis draudimas nusilaužti vytelę, atskirtas nuo zuikio, tekstuose dažnai sutinkamas, jis ten funkcionuoja kaip medžiui – gyvai būtybei reiškiamos pagarbos stereotipinis simptomas: „Yra tokių žmonių, kurie kaip kokią dievybę garbina neįžengiamus miškus bei gojus ir laiko nusikaltimu ten *bent mažą šakelę* nulaužti"[9], jau vėliau, XVII a. pradžioje, pastebi jėzuitas misionierius. Šitoks medžių gerbimas, kai kurių iš jų net garbinimas, o taip pat ištisų gojų-alkų šventais laikymas yra plačiai žinomas, svetimšalius stebinęs, lietuvių religijos bruožas. Tačiau tai anaiptol neleidžia į *Medeiną* „miško deivę" žiūrėti kaip į paties miško sudievinimą: mišką sudarantys medžiai, kaip tai išaiškina *Eglės žalčių karalienės* mitas, yra juk *Žemės* dukters ir *Vandenų* karaliaus vaikai, ir kaip tokie nepriklauso *Medeinos* apgaubiamai dieviškumo sferai.

2. *Medeina ir zuikiai*

Ką tik cituotame Hipatijaus tekste stebina mus ne Mindaugo pagarba miškui, o ta *baimė,* kurią jam sukelia *Medeinos* pasiuntinys zuikis, vien savo pasirodymu sustabdydamas karališkas užmačias, baimė, panaši į tą, kurią *Perkūnui* ir *Velniui* sukelia mūsų ką tik nagrinėtoje sakmėje pasirodžiusi „labai nelaba" *Laumė.*

Medeina, reikia neužmiršti, vien pagal savo priesagą yra *nomen agentis* ir reiškia, kaip *medėjas, medininkas* ar *medinčius,* „medžiotoją". Užtat ir kiek nelauktas atrodo šis zuikių kaip jos „pavaldinių" pasirinkimas. Vėlgi: klaidinga būtų manyti, kad pasakymas „zuikių valdovė" ją apibūdina kaip zuikių medžiotoją: zuikius senovės Graikijoje medžioja toks *Afroditės* numylėtinis, lepūnėlis *Adonis,* o ne mūsų *Medeiną* atitinkanti *Artemidė.* Zuikis, reikia manyti, pasirinktas dėl kitų, jam ir medžiotojui bendrų, savybių. Jis retas iš žvėrelių, gimstančių atviromis akimis: tuo jis puikiai simbolizuoja medėjui taip svarbų *budrumą.*[10] Kitas jo bruožas – *greitumas,* ne mažiau reikalingas ir medžiotojui, pėsčiam persekiojančiam laukinius žvėris. Kitaip sakant, zuikiai yra pačios *Medeinos* bruožus turį jos šaukliai ir palydovai, o ne jos medžiojami gyvuliukai.

Tai leidžia nesistebėti konstatuojant, kad šie *Medeinos* pavaldiniai, kurie gyvulinėse pasakose pasižymi, kaip ir galima iš jų laukti, savo bugštumu[11], mitiniuose pasakojimuose, atvirkščiai, pasirodo kaip agresyvios, bauginančios būtybės. Šie, rodos, nekalti didelėmis atviromis akimis gyvuliukai pravardžiuojami „piktakiais"[12]; jeigu Mindaugo laikais zuikio pasirodymas sutrukdydavo karališką medžioklę, tai iki XIX a. galo susitikti kelyje zuikį reiškė nelaimę.[13] Iš viso jų santykiai su medžiotojais itin keisti: štai, vienu atveju, susirinkdami į būrį, jie išgąsdina medžiotoją[14]; kitą kartą – jie jau nebe zuikiai, o zuikiais pasivertę „vaidalai", ir jų užsiėmimas – klaidinti medžiotojus[15]; ant kapinių šautas kiškis ne tik nenukenčia, jis, priešingai, šoka vytis medžiotoją.[16]

Šie keli pavyzdžiai įtikinamai rodo, kad *Medeinos zuikiai* ne tik nieko bendro neturi su „realiais" zuikiais, bet kad jie ne zuikiai, o savitos mitinės būtybės, pasirodančios zuikių pavidalu. Atsižvelgiant į jų darbus – pagrindinė jų funkcija, atrodo, neraminti, gąsdinti medžiotojus – ir jų valdovė *Medeina*, nors ir pati būdama medžiotoja, nepasireiškia kaip „medžioklės globėja", neparodo net palankumo tos pačios profesijos žmonėms.

3. *Kultūra ir natūra*

Moteriška būtybė, užsiimanti medžiokle – tipingai vyrišku užsiėmimu, medžiotoja, kuri negloboja medžiotojų, o greičiau trukdo jiems – tai prieštaravimai, kurie galėtų mus neraminti, jeigu jų nepatvirtintų kitų indoeuropiečių religijų – o ypač graikų mitologijos – daviniai.[17]

Tokie paviršutiniai prieštaravimai padeda tačiau surasti esminius jos būdo bruožus, pagrindžiančius jos asmenybės vientisumą. Papildykime zuikio bylą dar vienu jo veiklos ypatumu: jaunikis, grįždamas iš bažnyčios su visa veselija, sustoja pakelėje ir išlipa iš vežimo savo reikalus atlikti. Iš lomos staiga išbėga zuikis. Jaunavedys šokasi jį vytis (sic!), nusiveja į girią ir ten dingsta.[18] Šiuo atveju, kaip matome, zuikis jau nebegąsdina žmonių, atvirkščiai, jis turi viliojančią, patraukiančią galią, priverčiančią jį sekti; būdingas

ir jo vilionės tikslas – vedybų suardymas, kurį galima paaiškinti vien sekant *Dianos* stereotipą: *Medeina* yra vieniša, mergaujanti, nuo vedybų atsisakiusi[19] deivė. Turint galvoje, kad vedybų institucija bendrai laikoma kaip viena iš pirmutinių ir pagrindinių žmonių bendruomenės *kultūrinių* dimensijų, toks *Medeinos* ir jos pavaldinio zuikio elgesys juos palieka anapus kultūros ribų.

Reikia neužmiršti, kad *Medeina* kaip žodis yra vedinys, priklausąs bendrai žodžių *medis/medė* „miškas, giria" šeimai, ir kad *medis* „miškas" – taip kaip ir *medeinos-medėjos* veikla – priklauso *natūros,* nesužmogintos gamtos, erdvei: „Eik tu, gaidy medės (ką tu išmanai)!", sakoma apie neišprususį, neišmanėlį žmogų.[20] Būdvardžiai *medinis, medinas* ne taip seniai dar reiškė tai, ką mes šiandien nusakome žodžiu *laukinis,* tiek fizinės erdvės: „medini žvėrys juos sudraskys"[21], tiek dvasine, kultūrine prasme: mūsų mito apie Dailidę dievai nutaria statyti namą tam, kad gyventų „kaip žmonės", o ne „kaip mediniai" (žr. supra...). Dievo *Dailidės,* namo architekto ir žmonių kultūrintojo figūra, išryškėjusi tame pasakojime, tik dar labiau pabrėžia opoziciją tarp jo atstovaujamos *kultūros* ir *Medeinai* paliktos *natūros.*

Šis *Medeinos* laukinumas ir sutrukdo, kaip to norėtųsi, labai paprastai išspręsti lietuvių religijos suvereninių dievų bendrosios struktūros problemą: buvimas, šalia vyriškų dievų triados, gerai paliudytos, to paties aukšto rango moteriškos dievybės leido, kitų indoeuropiečių – ypač skandinavų – pavyzdžiu, iš anksto jai priskirti Dumézilio trečiosios funkcijos, atitinkančios žemdirbių ir piemenų klasės veiklą, globą. *Medeinos* nors ir paviršutiniško portreto neatitikimas šiems teoretiniams reikalavimams papildomai paaiškina, jį pagrįsdamas, mūsų konstatavimą, kad lietuviškoje, bet, atrodo, ir prūsiškoje religijose trečiosios funkcijos dievybės ir jų veikla yra iš tiesų pirmosios funkcijos suvereno *Andojo* žinioje ir aukštoje globoje.

Užtat tuo pačiu, lyg ir kompensuojant šį nedateklių ir atstatant bendrąją struktūrinę lygsvarą, pamažu išryškėja, šios trečiosios dumezilinės funkcijos išlaisvintoje erdvėje, nauja, sandari laukinio, nekultūrinio – ar anti-kultūrinio – sakralumo organizacija. Dvi pagrindinės šios erdvės dievaitės – *Medeina* ir *Ragana* – pasižymi

visų pirma vienu bendru bruožu: jos abi yra sutartimi pagrįstų ir patvirtintų *vedybinių santykių priešininkės.* Seksualinių gi santykių atžvilgiu juodvi užima du kraštutinius polius: tuo tarpu kai *Ragana,* gausių dukterų – bet ne sūnų! – motina, yra besaikių, be-vedybinių seksualinių santykių globėja[22], *Medeina,* atvirkščiai, yra viengungė, skaisti, seksualinės abstinencijos šalininkė. Tai, kaip matome, dvi vedybinio gyvenimo – o tuo pačiu ir sutartimi pagrįstos santvarkos – neigimo formos.

Gana nelauktai šis jų rolių pasiskirstymas atsispindi ir gretimoje muzikinėje izotopijoje, juodviejų santykiuose su muzika: tuo tarpu kai *Raganai* muzika yra *viliojimo* priemonė[23], *Medeina,* kaip matėme, pati leidžiasi muzikos *suviliojama.*[24] Ryšys tarp sekso ir (tam tikros?) muzikos, abiejų priklausančių šiai laukinio sakralumo sferai, atrodo neabejotinas: tai dar visai neištirtas dionyziškasis lietuviškos kultūros aspektas.

III. MIŠKO PONIA

1.

Pradėję šiek tiek geriau pažinti *Medeiną,* galime dabar bandyti prie jos bylos prisegti dar vieną nelauktą mitinį pasakojimą, kurį Slančiausko pasakų rinkinio komentatoriai pristato kaip „neturintį atitikmenų nei lietuvių, nei kitų tautų tautosakoje", bet kuriame „juntama sena mitologija"[25]. Tai pasakojimas apie medžiotoją, kuris, bevaikščiodamas po mišką, užėjęs tenai labai gražius namus.

Įeinąs, žiūrįąs – kieme toks gražus *jautis* prie tvoros pririštas. Daugiau įeinąs į vidų – randąs pasirėdžiusią *vienuose šilkuose ponią.* Ta poni liepusi jį eiti į tokį gražų kambarėlį. Jis ten įėjęs ir žiūrįąs pro langą. Ir pamatęs – atein, atein daugybė panų, teip gražiai pasirėdžiusių. Ir tos panos tur katra viena savo rankose *rykštę* ir vis praeidamos tam jaučiui kert su savo rykšte. Bet tas jautis tiktai vis įsirėž, kai jam sukert. O ta poni vis kožnai pasako [ką daryti] ant rytojaus:

– Tu tą ir tą *gyvuolį nukirsk,* tau tas ir tas *žmogus nukirst.*

Jau visas atlaidė... dar viena visų paskiaus atein, bet ta už visas gražesnė. Ji, eidama pro tą jautį, su savo žaba kai sukirtus – tas jautis

tuoj kritęs ant žemės ir gatavs. Tuoj kai ta įėjus pas tą ponią, jai sakanti poni:

– Tau tas strielčius to *mūsų miško* ryto nukirsti.[26]

Pertraukime laikinai šį pasakojimą ir bandykime jį nors paviršutiniškai išsiaiškinti.

Visų pirma krinta į akis, žinoma, originali šios miško ponios figūra: neabejojant, kad turima reikalo su dieviška būtybe, kyla klausimas, su kuria iš mums žinomų deivių – miško gyventojų galima ją identifikuoti. Pagal savo elgseną ir santykius su savo „pavaldinėmis", jinai, atrodo, negali būti sutapdinama nei su *Laima,* nei su *Ragana*: tuo tarpu kai į jos trobelę užklydęs pakeleivis mato *Laimą* lemiančią naujagimių likimą ir siunčiančią *laimes* jį žmonėms apskelbti[27], kai *Ragana* – ar *Raganų Ponia* – nurodo sukviestoms raganaujančioms moteriškėms, kaip ir kur „gadinti" žmones ir gyvulius[28], mūsoji *Miško Ponia* duoda savo „panoms" aiškius nurodymus, kokį gyvulį ar žmogų „nukirsti", t.y. nugalabyti. Žinodami *Medeinos* nedraugišką nusiteikimą žmonių – o ypač medžiotojų – atžvilgiu, galime tad su šiokiu tokiu pagrindu prileisti – vildamiesi, kad šio teksto analizė progresyviai tai patvirtins, – kad mūsų medėjas pateko į *Medeinos* dvarą ir kaip žiūrovas stebi lietuviškoms driadėms-*medeinėms* rytdienai numatytų užduočių paskirstymą.

Įdomus atrodo ir į šią užduočių paskirstymo sceną įrašytas *jaučio* epizodas. Iš pirmo žvilgsnio, tai ritualinio jaučio aukojimo pirminės fazės atitikmuo, primenantis gana detaliai Lasicijaus, pagal Guagnini, atpasakotą ceremoniją *Žemininko* garbei, kurios metu žynys pirmasis šeria lazda per galvą ir kitus sąnarius aukojamam gyvuliui, o po jo „ir visi kiti taip daro", tardami aukojimo formulę"[29]. Šitoks mūsų teksto aprašytas „aukojimas" – jei iš viso tai galima laikyti aukojimu – turint galvoje, kad aukojamas pats stambiausias iš naminių gyvulių, glaudžiai surištas su vandeniu[30], naudojamas priesaikos (t.y. kontraktualinio įsipareigojimo) apeigose[31], išaiškintinas, atrodo, kaip *medeinių* auka *Andojui.*

Tačiau šis ritualas primena taip pat ir pirmojo bandos išginimo apeigas ir, būtent, išginamų galvijų plakimą *rykšte,* kurį, kaip ir Lasicijaus aprašyto aukojimo atveju, lydi maldos formulė (vadinama „užkalbėjimu"), prašanti išlaikyti sveikatą.[32] Panašumai tarp

šių trijų ritualų atvejų neabejotini: jų išsami studija išeitų visai iš šio rašinio rėmų. Pastebėkime tačiau, kad pačios apeigos kaip somatinės veiklos panašumas abiejuose, mūsų teksto ir išginimo pavyzdžiuose: *moteriškė plaka galviją*, padeda atpažinti skirtingumus, pasireiškiančius šio ritualo pasėkose. Išginimo atveju *plaktasis* gyvulys išeina iš naminės erdvės kvalifikuotas, t.y. apsaugomas nuo įvairių negerovių: gyvačių kirtimo, Perkūno trenkimo, įvairių priešiškų mitinių būtybių kankinimo.[33] Mūsų gi tekste, atvirkščiai, *plakusioji* mergina pasišalins iš *Miško Ponios* dvaro, idant tenai „kirstų" gyvulį ar žmogų. Pirmuoju atveju apeiginė rykštė, įgijusi magiškų savybių, per dieną saugo bandą, o vakare įsmeigiama tvarto kampe; mūsų tekste ši rykštė nė kiek ne mažiau pajėgi: jinai, kaip matysime, yra vienas iš kirtimo-nugalabijimo simbolių.[34] Atrodo, tarytum tos pačios magiškos priemonės – o gal ir ta pati dievybė? – vienu atveju globoja į mišką išginamą gyvulį, o kitu – apginkluoja ranką, kuri jį „nukirs". Iš kitos pusės, nėra jokio nesutaikomumo tarp šių kvalifikacijos ritualų ir aukojimo dievybei, kurios žinioje yra gyvenimo ir mirties, sveikatos ir negerovių reikalai.

2. *Medžioklė ir seksas*

Grįžkime tačiau prie mūsų pasakojimo. Savo paskutinei pavaldinei pavedus „nukirsti" svečią-medžiotoją, *Miško Ponia* išleidžia jį iš kambario, kuriame jis buvo uždarytas, ir klausia:

– Ar tu girdėjai, kaip aš ant tavės sakiau, ką tau ta *gražioji pana* ryto padarys?

ir čia pat duoda patarimus ir nurodymus, kaip nuo jam skirtos mirties išsigelbėti.

Šitoks dviprasmis, prieštaraujantis *Ponios* poelgis – jinai kartu pasmerkia žmogų mirtin ir padeda jam išsigelbėti – nėra vienintelis lietuvių mitologijoje: jis primena folkloristams gerai žinomo šv. Jurgio, vilkų valdovo ir bandos globėjo, figūrą. Skirtumas tarp jų gal tik toks, kad šv. Jurgio veikla, su retomis išimtimis, yra apribota gyvulių pasauliu, o tuo tarpu *Medeina, gyvenimo* ir *mirties*

kategorijos rėmuose, žaidžia su savo globotiniu: ji medžioja medžiotoją, gelbsti jį ir iš naujo siunčia jam mirtį.

„Gražioji pana" – *medeinė* pasirodys jam sekančią dieną *gyvatės* pavidalu, ir apsisaugoti nuo jos jis galės tiktai „savo motinos *šliūbiniu šnypštuku*" suspausdamas jos buožį. Iš gyvatės būvio į deivės pavidalą ją atversti padės jam „dvylika kūlelių rykščių", kuriomis jis turės be paliovos lupti gyvatę. Atvertęs tuo būdu ją į moteriškos išvaizdos deivę, jis dar turės nuplėšti jos gražiuosius rūbus ir aprengti ją savo motinos „*šliūbiniais marškiniais*": tik tada jinai bus galutinai įgavus žmogišką pavidalą, ir jis galės ją paimti už žmoną.

Ta pačia proga paaiškėja vienas naujas, nelauktas *medeinių* bruožas – jų vedamas dvigubas gyvenimas. Jos, kaip matėme, *deivės* – jaunos, dailios, „vienuose šilkuose" merginos. Tačiau kitais atvejais jos jau pasirodo *gyvačių* pavidalu – tada jos „kerta" žmones ir gyvulius. *Medeinos* išaiškinta ir medžiotojo išpildyta procedūra, kurios dėka gyvatė ir vėl atverčiama į deivę – jos lupimas „dvylika kūlelių *rykščių*" – dabar galutinai paaiškina ir mūsų jau nagrinėto „gražaus jaučio" plakimo *rykštele* prasmę: taip kaip gyvatė, plakama rykštėmis, atvirsta į deivę, taip ir deivė, rykšte suplakdama *Andojui* – kurio ryšių su gyvatėmis ir su funkcine gyvenimo ir mirties sfera nebėra ko aiškinti – aukojamą jautį, tampa kvalifikuota pasiversti į gyvatę ir „kirsti" mirtin ir žmones, ir gyvulius. Kitaip sakant, gyvatės išvaizda nėra esminis *medeinės* pavidalas, ji gyvate pavirsta tik *Andojui* sutinkant.

Mus stebina tačiau ne tik *medeinių* pasiimamas gyvatės pavidalas, bet ir jų „normali" moteriška išvaizda: vietoje nuogų ar pusnuogių dailių merginų – tai atitiktų jų „gamtiniam būviui" – jos mūsų pasakojime pristatomos kaip „gražiai pasirėdžiusios panos". Tačiau toks jų apsirengimas, kaip vėliau paaiškėja, yra jų dieviško pavidalo išlaikymo garantija: sudeginus jos „gražiuosius drabužius", kaip kad tai buvo medžiotojui patarus *Miško Ponia*, jinai jau niekad negalėtų sugrįžti iš žmogiškojo į *medeinės* būvį. Šilkiniai rūbai šiuo atveju vaidina panašią rolę kaip gausiose pasakose žinoma gyvatės-pačios oda.

Medeinės-deivės atvertimas į vedybiniam gyvenimui tinkančią merginą vykdomas kitomis priemonėmis negu plakimu rykšte:

tam tikslui reikia panaudoti medžiotojo *motinos vestuvinius drabužius*. Šnypštuko, prisisunkusio per nosį išeinančios „dvasės", magiškoji galia mums gerai žinoma ir suprantama[35]: tačiau mus itin domina „šliūbinio" šnypštuko, taip kaip ir „šliūbinių" marškinių, panaudojimas. *Medeinos* mergautinę, priešvedybinę prigimtį mes, tiesą pasakius, jau esame suformulavę, pasiremdami vis dėlto tik netiesioginiais argumentais: palyginamąja indoeuropiečių mitologija ar jos zuikių netikėtu elgesiu – vestuvių ardymu. Mūsų nagrinėjamas tekstas dabar gi tiesiogiai papildo ir sutvirtina šią prielaidą: prieš *medeinės* galią ir jos kėslus vartojamos priemonės – jaunamartės „kvapas" ir jos sugultuvių marškiniai – kaip tik ir rodo *a contrario* jos silpnąją vietą, jos „Achilo kulną". Iš naudojamo priešnuodžio galima atpažinti ir nuodus: jinai ne tik nusistačiusi prieš vedybas ir prieš seksualinius nuotykius, ji pati yra geismų persekiojama ir išsiilgusi vedybinio gyvenimo. Jos medžioklinę veiklą – aukų gaudymą, bet ir medžiotojų medžiojimą – galima tad išsiaiškinti dviem – tiesiogine ir perkeltine – prasmėmis.

Tačiau medžioklė ir meilė – pavojingi žaidimai: lygiai taip kaip *ragana*, kuri kviečia bernus nakčiai pas save, o paryčiu juos nužudo[36], taip ir mūsų *medeinė*, pasakojimo pabaigoje atvirtusi į deivę, atsisveikina su medžiotoju paskutiniu mirtinu pabučiavimu.

IV. ŽVĖRŪNA

1. *Žvėrių valdovė*

Deivės *Medeinos* kaip medžiotojos vaidmuo – ir jos veiklos dviprasmiškumas – atrodo tad pateisinami ir suprantami. Lieka tačiau nepaliestas ir neįteisintas dar vienas jos vardas – *Žvėrūna*, kuriuo ji vadinama *Šovio* mite.

Laikydamiesi pažodinės šio vardo etimologijos, pagal kurią *Žvėrūna* – tai žvėrių valdovė (taip kaip laivūnas – laivo valdytojas), ir jai ten pat prikergtą epitetą „kalė" galime aiškinti kaip vieną iš šios dievaitės-medžiotojos ypatybių, kaip jos galėjimą

prisiimti zoomorfinę išvaizdą, kaip jos įsivaizdavimą *kalės* arba, tiksliau išsireiškiant, medžioklinės kalės – *kurtės* pavidalu.

Tačiau toks įvaizdis ne visai atitinka tai, ką mes žinome apie *Medeiną* kaip suvereninę dievybę ir apie kurtų rolę lietuviškame mitiniame pasaulyje: iš tiesų kurtė-kalė galėtų būti tiktai medžiotojo palydove, pagalbininke[37], tuo tarpu kai *Medeina* pati yra medžiotoja. Užtat labiau patikimas atrodytų analoginis galvojimas, pagal kurį šuo, kaip naminis gyvulys, turi laukinį savo atitikmenį – vilką. Viena iš etiologinių sakmių[38], tarp kitko, ir patvirtina tokį sugretinimą, pasakodama, kaip Dievas šunį pavertęs į vilką. Priimant šią hipotezę, Malalos kronikoje minima *kalė* turėtų būti aiškinama kaip *vilkė.*

Šitaip galvojant, savaime peršasi mūsų *Žvėrūnos* suartinimas su Stryjkowskio minimu miško ir piemenų dievu *Gonikliu*, saugančiu bandą nuo vilkų ir kitų plėšrių žvėrių[39], bet ir jos sugretinimas su krikščioniškuoju gyvulių ir *vilkų* valdovu – *šventu Jurgiu*, kurio palyda susideda iš vilkų, vadinamų šv. Jurgio kurtais[40]: tai patvirtina ne tiktai vilkų kaip „girios kurtų" statusą, bet verčia ir patį *šv. Jurgį* interpretuoti kaip medžiotoją. *Šventas Jurgis* būtų tuo atveju krikščionybės įtakoje susidariusi sinkretinė figūra, perėmusi, kaip jau anksčiau matėme (žr. supra...), visą eilę *Pergrubio* bruožų, bet paveldėjusi ir *Goniklio* vyriškąją lytį, ir kai kuriuos esminius Žvėrūnos atributus.

Panašumų tarp *Medeinos* ir *šv. Jurgio* galima rasti ir daugiau: kalbėdami apie *Miško Ponią*, pastebėjome vieną iš svarbių jos funkcijų – *medeinoms* skiriamų užduočių, o tuo pačiu ir joms numatomų aukų padalinimą; tokią pat rolę vaidina ir *šv. Jurgis*, paskirdamas vilkams atitinkamas gyvulines aukas[41], o žmonėms bandant gudrumu nuo to išsisukti, atiduodamas kartais ir patį žmogų – kaip ir *Miško Ponia* užklydusį medžiotoją – vilkams grobiu. Be to, jei mums keistas – ar bent paaiškinimo reikalingas – atrodė *Miško Ponios* elgesys, to elgesio dviprasmiškumas, drauge atiduodant medėjo gyvybę pačiai gražiausiai *medeinai*, bet ir nurodant, kaip nuo jos apsisaugoti ir ją nugalėti, toks pat dviprasmiškumas apibūdina ir *šv. Jurgio* asmenybę: jis juk drauge ir gyvulių globėjas nuo vilkų, ir vilkams aukas skirstantis jų valdovas. Pagaliau, kaip ir *Miško Ponia*,

šv. Jurgis priklauso laukinei miško erdvei: jisai arklius globoja tiktai vasarą miške ar pamiškėje, o uždarytus į tvartus jau juos savo žinion perima *šv. Mykolas*[42] arba Lasicijaus minima *Valgyna*.[43] Visi šie panašumai tampriai tarp savęs surišti, jie sudaro homogenišką dieviškos veiklos sferą.

Prileidus, kad *šv. Jurgis* šioje veiklos sferoje pakeičia *Žvėrūną*, kad jų abiejų kurtai – vilkai, galima įvesti į šią bylą ir, pagal Slančiausko rinkinio komentatorius, į jokią Aarne-Thompsono klasifikaciją netelpantį, vien tik lietuviams ir latviams žinomą pasakojimą apie *vilkų vilkstinę*. Besiartinančią vilkų gaują pamačiusi ir nuo jų duobėje pasislėpusi moteriškė stebi, kaip „tuoj pribėgus ta pati *vilkstė* (t.y. vilkienė) ir apmyžus. Daugiau kad pagausią ant jos visi vilkai myžt. Matai, ką tiktai ta pati vilkstė daro, tai teip ir visa ruja vilkų daro. Jei ta vilkstė puol, grieb, plėš, tai ir visi vilkai plėš"[44].

Ši tik baltams būdinga mitinė konfigūracija, pagal kurią *Vilkė* pristatoma kaip vilkų rujos valdovė, su savo palyda lakstanti po miškus ir laukus, puolanti, griebianti, plėšianti, kas jai patinka, atitinka vieną iš galimų *Žvėrūnos-kalės* epifanijų ir pateisina tuo pačiu ir jos teonimą, ir prie jo prikergtą „kalės" epitetą.

Tokia mūsų siūloma interpretacija veda dar toliau, įtaigodama naujus sugretinimus. Graikų mitologiniame pasaulyje toks lakstymas po miškus negali nepriminti *Artemidės* globojamos laukinės ir virginalinės medžiotojos *Atalantos*, jos miškuose rengiamų lenktynių su jaunuoliais-pretendentais, kuriuos, vos pralenkusi, jinai nugalabija. Lietuviškų tikėjimų kontekste labai masinantis pasidaro, šioje naujoje perspektyvoje, visos *vilkotakų* bylos persvarstymas.

Vilkotakai ar *vilkotrasos* – tai ypatingi žmonės, kuriems kartas nuo karto užeina „ūpas" arba „aitra"[45] „bėgti vilku", t.y. iš kultūrinio gyvenimo perėjus į laukinį, pasiversti į *Žvėrūnos* kurtą. Šį sugretinimą ypač paremia vienas nelauktas vilkotakystės bruožas: į vilkotakus dažnai paverčiama visa, iš jaunosios pusės – ar iš bažnyčios – per vartus važiuojanti „veselija", kuriai ir lemta gaujoje vilkais bėgioti.[46] Nelyginant *Medeinos* pavaldinys zuikis, kuris, kaip anksčiau matome, sugeba nuvilioti paskui save iš bažnyčios grįžtantį jaunavedį, taip ir šiuo atveju visa veselija „išgelbstima" nuo

Žvėrūnos nekenčiamų vedybų ir seksualinio gyvenimo, paverčiant ją į vilkotrasų rują.

Tačiau vilkotakų bylos nuoseklus nagrinėjimas jau išeitų iš šio rašinio ribų.

2. *Žvėrūna – žvaigždė?*

Aiškindami *Žvėrūną* kaip žvėrių valdovę ar net kaip žvėries-vilkės pavidalą kartais priimančią laukinę dievaitę, mes ėmėme jos vardą tiesiogine, plokščia šio žodžio prasme. Tačiau išdėstydami su juo surištus etimologinius sunkumus (žr. supra, skyrius II), jau matėme, kad yra galimas ir kitas, perkelta prasme šio žodžio vartojimas ar net kitos, naujos etimologijos pasiūlymas: pastebėjus, kad lietuviai net keletą dangaus kūnų vadina *žvėrinės* vardu, ir *žvėrinę* sutapdinus, paprastos sufiksų substitucijos pagalba, su *Žvėrūna*, galima ne be pagrindo bandyti daryti savotišką semantinę *tabula rasa* ir visą bylą iš naujo pradėti teigimu, kad dievaitė *Žvėrūna* yra visų pirma senovės lietuvių garbinta žvaigždė.

Tokį kelią ir pasirenka Mierzyński (in Mannhardt, 64–65), pasiryždamas surasti *Žvėrūną* atitinkantį šviesulį. Primindamas, kad Malalos kronikos intarpo autorius *Žvėrūną* charakterizavo kaip „kalę", jis šią kalę sugretina su romėniško dangaus žvaigždyno *Canis Major* pavadinimu ir būtent su to žvaigždyno didžiausia žvaigžde *Sirius*. Radęs romėniškuose šaltiniuose, kad tam žvaigždynui, norėdami apsisaugoti nuo *caniculae*, nuo vasaros kaitrų, romėnai aukodavę *„raudonus šunis"*, Mierzyński mano turįs pagrindo prileisti, kad ir Lietuvoje galėjęs būti žvaigždžių garbinimas ir būtent net „Žwėrinekultus".

Visa tai atrodytų patraukliai ir įtikinančiai, jeigu šiai argumentacijos grandinei netrūktų poros sąnarėlių. Visas analoginis Mierzyńskio galvojimas pagrįstas atitikmens tarp slavų kronikininko pavartoto Žvėrūnos apibūdinimo *suka* „kalė" ir romėnų *Canis Major* („didysis šuo") nustatymu: tuo tarpu nėra aišku, ar slavuose *suka* vardu buvo vadinamas *Canis Major* žvaigždynas, ar, tuo labiau, lietuviškai *Žvėrūna* (ar bent *Žvėrine*) buvo vadinamas *Sirius*.

Trūkstant šių etnokultūrinių faktų, visas mitologo įrodinėjimas atrodo tik kaip labai įdomi sugestija.

Jinai lieka įdomi tiktai, savaime suprantama, atmetus visų pirma pozityvistinę XIX a. ideologiją, pagal kurią žmonės garbinę akmenis, medžius, na, ir dangaus kūnus. Prisimenant, kad dievaitė *Aušrinė* tiktai dangaus skliaute pasirodo žvaigždės pavidalu, kai tuo tarpu vandenyje jinai – jūros kumelė, o žemėje – gražuolė mergina, kad *Andojas* savo ruožtu danguje rodosi kaip *Mėnulis*, nėra jokių kliūčių įsivaizduoti, kad ir *Žvėrūna-Medeina* galėjo turėti savo atitikmenį dangaus šviesulio forma, lygiai taip pat kaip romėnų *Diana* buvo kartu ir *luna* „mėnulis". Net ir *Sirijaus* parinkimas *Žvėrūnos* dangiškam pasireiškimui atrodo visai neblogas. Atsiklausę lietuvių astronomų Antano Juškos ir Vytauto Žitkevičiaus – kuriems šia proga dėkojame už paaiškinimus, – mes net bandėme išsiaiškinti galimą mitinę *Žvėrūnos-Sirijaus* interpretaciją: tai, kad *Sirius* liepos pradžioje rytuose pasirodydamas *prieš saulėtekį* galėjo būti romėnų suprastas kaip saulės kaitros pranašas ir dėl to vertas pagerbimo ir aukų, netrukdo jam, šviesiausiai viso dangaus žvaigždei, spindėti *vakarais* ir *naktimis*, nuo gruodžio iki kovo mėn., Lietuvos padangėje. Turint galvoje, iš vienos pusės, lunarinį, naktinį lietuvių religijos pobūdį, o iš kitos – faktą, kad žiemos mėnesiai, baloms ir pelkėms užšalus, kaip tik buvo pats gražiausias medžioklės metas, *Sirijaus* parinkimas *Žvėrūnos* žvaigžde atrodo visai patenkinamas. Tačiau visai šiai logiškai konstrukcijai trūksta tik vieno dalyko – etnokosmografijos patvirtinimo, kad *Sirius* Lietuvos danguje buvo vadinamas *Žvėrūna* ar bent *Žvėrine.*

Šitaip dalykams susidėsčius, atrodo aišku, kad *Žvėrūnos* etimologijos – vieno ar kito etimono parinkimas – problema nėra aktuali: jos kaip *žėrinčios* (žvaigždės) interpretacija galėtų, žinoma, būti papildomu argumentu jos dangiškai epifanijai paremti, tačiau net ir tuo atveju dviejų etimonų susikryžiavimo – gana dažno reiškinio – galimybė neturėtų būti išleista iš akių.

Pastabos ir nuorodos

[1] Jai atstovauja rusų etnografas N. Krečinskij, *Lietuvių pagoniškieji dievai*, 1885, p. 66–80, in N. Vėlius, *Lietuvių mitinės būtybės*, 86–7.
[2] Žr. mūsų *Apie dievus ir žmones*, p. [187] passim.
[3] M. Slančiauskas, *Šiaurės Lietuvos pasakos*, 303 ir mūsų komentaras ibid. [195 passim].
[4] *De Diis Samagitarum*, 21.
[5] (Ragana ir muzikos instrumentai, v. fichier [žr. kartoteką] *Ragana*.)
[6] Draudimas valgyti mėsą per Jurgines [J. Balys, *Kalendorinės šventės*, p. 108].
[7] (Dumézil, cituojamas *Apie dievus ir žmones [Fêtes Romaines de l'été et de l'automne]*.)
[8] Cituojama in B. Kerbelytė, *Kai milžinai gyveno*, 10.
[9] J. Lebedys, *[Lietuvių kalba...]* 208 (1611 m., Kražiai).
[10] „Budrus kaip kiškis pakrūmėje" (*LKŽ*) reiškia budrumo intensyvumą.
[11] *Kiškelinis*, „kuris labai baugštus" (*LKŽ*).
[12] *LKŽ* (Q238).
[13] (Žr. M. Davainis: *kelio dievas*, v. fiche [žr. kortelę] *vilkotakas*.)
[14] M. Slančiauskas, *Šiaurės Lietuvos sakmės ir anekdotai*, 275.
[15] *Eržvilkas*, 130.
[16] M. Davainis-Silvestraitis, *Pasakos, sakmės, oracijos*, 429 (lenkiško teksto *résumé*).
[17] (Žr. M. Détienne [Atalante vs Adonis].)
[18] M. Davainis, ibid., 232. Vėliau paaiškėja, kad jis atsidūrė pragare: atrodo, kad jam čia pritaikoma jau krikščioniška bausmė.
[19] Cf. *Kiškio vaikas* – „pavainikis" (*LKŽ*).
[20] *LKŽ* (Šts).
[21] *LKŽ* (BBOz 13, 8); cf. taip pat *medinė kiaulė* – „šernas" ir *ožka medinoji* – „stirna".
[22] (V. fichier *Ragana* – nevedybinių santykių globėja.)
[23] (V. fichier *Ragana* – muzika – viliojimo priemonė.)
[24] (Patikrinti, ar kalbant apie *Dailidę*, minimas *Laumės* suviliojimas.)
[25] M. Slančiauskas, *Š. Lietuvos Pasakos*, 427.
[26] M. Slančiauskas, ibid., 282–4.
[27] Žr. *Apie dievus ir žmones* (*Laima* savo trobelėje).
[28] (V. fichier *Ragana:* Ponia sukviečia raganas „padirbti".)
[29] *De Diis*, 22–3 (liet.), 42 (lot.).
[30] Apie *Auššveitį* bulio pavidalu žr. *Apie dievus ir žmones*, p. [187] *Jaučių Baubis* (Brodowski, Ruhig) yra vandeninė būtybė.
[31] Cf. Kęstučio 1351 m. priesaikos aprašymas in J. Jurginis, *Pagonybės ir krikščionybės santykiai*, p. 48 (pagal A. Kučinskas, *Kęstutis lietuvių tautos gynėjas*, Kaunas, 1938, p. 128).
[32] R. Merkienė, „Išginimo ritualų analogijos bei arealai...", in *Iš lietuvių etnogenezės*, 1981, p. 106 ir p. 111, pastaba 42, kurioje duota keletas užkalbėjimų papročių, tarp jų, pav.: „Sveikas išeini ir sveikas pareik" (Trakų a.).
[33] Ibid., 107.
[34] Magiškų rykščių bylai papildyti cf. *Laimos rykštė* „burtų lazda" *LKŽ* (Q632).
[35] Žr. pora pavyzdžių in M. Slančiauskas, *Šiaurės Lietuvos pasakos*, p. 147 ir p. 245.
[36] (V. fichier *Ragana*: raganiūtė kviečia ir nužudo bernus.)
[37] (Žr. *kurtai* – pagalbininkai incesto pasakose) – M. Slanč., *Pas.*, p. 76.
[38] (V. fichier *vilkas*.)
[39] Stryjkowski in Mannhardt, 331.
[40] (V. fichier *Jurgio kurtai*.)
[41] (Žr. *šv. Jurgis* dalina gyvulius suėsti vilkams.)

[42] (Žr. *šv. Jurgis* ir *šv. Mykolas.*)
[43] *De Diis*, p. [20].
[44] M. Slančiauskas, *Š. Liet. Pasakos*, p. 76.
[45] „Ūpas" – J. Basanavičius, *Liet. Pas.*, I, 192; „aitra" – ibid., 191.
[46] Žr. M. Davainis, *Pas.*, 340; *Gaidės ir Rimšės apylinkės*, 389.

MITO BALSAI LIETUVOJE

Pokalbiai su Algirdu Juliumi Greimu

*Mitologijos klausimai, A.J. Greimo aptarti Osua (*Aussois*) sesijoje, buvo svarstomi trijuose viešuose pokalbiuose, kuriems vadovavo J.-L. Durand'as, P. Ellingeris, P. Judet de La Combe ir G. Pinault.*

I. IŠTAKOS

G. P. – 1979 metais lietuvių kalba Jūs išleidote knygą apie lietuvių religiją *Apie dievus ir žmones*. Neseniai ši knyga pasirodė prancūzų

kalba *Des dieux et des hommes. Etudes de mythologie lithuanienne* (Paris: P.U.F., 1985). Norėtume sužinoti, kokį kelią nuėjote lietuvių mitologijoje dar prieš parašydamas ir išleisdamas šią knygą.

A.J. G. – Kaip žinote, pradėjau nuo bendrųjų semantikos bei semiotikos problemų, prieš atsigręždamas į šaknis, imdamasis mitologijos. Žvelgiant iš šalies, tai galima laikyti, jeigu norite, metodo praktinio taikymo baru. Mano įsitikinimu, kiekvienas semiotikas, kaip kiekvienas antropologas, privalo dalyvauti lauko tyrimuose; mano atveju šis laukas, viena vertus, buvo Maupassant'as, (grynai) literatūrinis tekstas, o kita vertus, nelaimingas, bet (man) reikšmingas bandymas grįžti prie Lévi-Strausso atliktos bororų mito analizės; Lévi-Straussas su manim nesutiko... Tada pasakiau sau: „Jeigu galiu analizuoti bororus, kodėl nesiimti lietuvių?" Be to, Dumézilis kassyk, kai susitikdavome, mane tam skatino, taip pat Benveniste'as: „Jūs vienintelis, kuris galite šį tą pasakyti, taigi..." Man pačiam tai atrodė per daug paprasta, kasdieniška...

J.-L. D. – Mes jau seniai pažįstami ir kaip tyrėjai, ir asmeniškai, ir man buvo labai malonu staiga jus išvysti visiškai kitokį, labai artimą tam, ką aš darau lauko antropologijos baruose, ir, žinoma, su visa grynai asmeniška kultūrine patirtimi. Jūsų knygoje yra ir teorinio griežtumo, grindžiamo naujausiais filologiniais tyrinėjimais, ir įspūdingų poetiškų įsiskverbimų į Algirdo Greimo vaikystę ir paauglystę, kurie man pasirodė itin šilti ir jaudinantys.

A.J. G. – Už daug ką aš dėkingas savo tėvui. Kaip ir visi, esu kilęs iš valstiečių; atstovauju trečiajai kartai: mano tėvas jau buvo pradinių mokyklų inspektorius. Mes gyvenome mieste; tačiau nuo devynerių metų tėvas kas vasarą nuo gegužės mėnesio mane išsiųsdavo į kaimą. Ten praleisdavau mažiausiai keturis mėnesius šeimoje, kur buvo mano metų berniukas. Aš kopiau ūkio darbų pakopomis priklausomai nuo amžiaus. Su manim elgėsi rimtai. Iš pradžių ganėme paršiukus, vėliau karves; kai buvome jau dideli, jodavome naktigonei į mišką.

J.-L. D. – Neabejojau Jus skaitydamas, kad buvote įvesdintas į ritualus; kitaip būtų neįmanoma...

A.J. G. – Maždaug iki 1930 metų dar tebesitęsė XIX amžius. 1930 metai yra ryški riba. Anuomet aš žinojau, kad, vakarui atėjus,

nevalia vilkti kojų žeme, kadangi ten vaikščiojo visokios keistos būtybės. Puikiai prisimenu: man buvo kokie penkeri ar šešeri, grįžau į namus su aukle, stengdamasis kuo aukščiau kelti kojas... Tada dar buvo tikima laumėmis, žaltvykslėmis ir t.t. Antai trečiajame dešimtmetyje ne vieną apsėsdavo baimė būti gyvam palaidotam. Man rodos, kad tai visai Europai būdingi dalykai.

P. E. – Ar žmonės bijojo būti pirma laiko palaidoti, dar nenumirę?

A.J. G. – Iš tiesų taip. Ilgais vakarais girdėdavau pasakojant apie tai, kaip žmonės, pabudę savo karste, veltui beldėsi. Šią atmosferą man teko šiek tiek pajusti, galbūt nepakankamai... Matyt, dėl to aš gana greitai pasukau į racionalizmą. Prieš tai išgyvenau religinę krizę ir norėjau įtikinti tėvą Dievo buvimu; jis man pasakė: „Vaikeli, aš neturiu nieko prieš, bet lukterkime truputį, neužmiršk, kad yra dar Victoras Hugo ir Darwinas." Tai buvo du autoritetai, kurių pavyzdžiu jis buvo auklėjamas; tai – XIX amžius; kai kalbama apie Trečiąją Respubliką, tai lygiai tas pat... Man buvo gana sunku rasti atitikmenų Lietuvos istorijos ir kultūros reiškiniams Prancūzijoje ir Vakaruose. Entuziastingai žavėjausi Marcu Blochu, jo viduramžių istorijos interpretacijomis: manau, kad tai vienas didingiausių veikalų po Fustelio de Coulanges. Bet esama savotiško „pertrūkio": panašūs dalykai nutinka tiktai XIII amžiuje; tad tenka lyginti įvykius. Aš pats Prancūzijos istoriją išmokau savarankiškai. Kai gretinate faktus, tai duoda stebėtinų rezultatų; tuo pat metu regite keistumą ir panašumus.

J.-L. D. – Elgiatės visiškai kaip antropologas, kuris imasi antropologinės savianalizės. Esate Jūsų aptariamos sistemos viduje ir išorėje – o kaip tik tai pagrindžia antropologiją.

II. ŠALTINIAI

G. P. – Kokio pobūdžio baltistikos duomenimis gali remtis mitologas arba antropologas?

A.J. G. – Šaltinių esama labai įvairių. Pirmiausia yra keletas reikšmingų mitų, užrašytų tarp XIII ir XV amžiaus senąja slavų

kalba, bažnytine kalba, kuri buvo Didžiosios Lietuvos Kunigaikštystės raštinės kalba. Negalėdamas tiesiogiai naudotis šia kalba, kviečiau į talką kalbininkus, kad nustatytų patikimą tekstą, ir istorikus. Aš naudojausi filologiniais teksto pateikimo metodais – su variantais, komentarais ir pan. Dar yra didžiulė neapdorota medžiaga; tai pasakojimas apie lietuvių romėniškąją kilmę. Nuo XV amžiaus žinomas toks mitas. Romėnų patricijai atsidūrė Venecijoje (neaišku kodėl); jie bėgo nuo Atilos. Sėdę į laivus, jie apiplaukė Europą ir atvyko čionai. Kaip tai paaiškinti? Žinoma, kiekviena proga buvo cituojamos ištisos lietuviškos frazės, kurioms atitikmenų rasdavo lotynų kalboje, vadinasi, „mūsų protėviai – romėnai". Tačiau tik vienos kartos veikėjai turi romėniškus vardus, vėliau atsiranda pasakojimų, kur istorija ir mitas susilieja. Tai vienas mano sumanymų, jeigu man pakaks laiko: pasistengsiu pateikti mitinį šios istorijos išaiškinimą. Istorikai ją laiko mitu, atseit tuo, apie ką neverta rimtai kalbėti.

Religijos aprašymai pasirodo tik XVI amžiuje. Keista, bet Kryžiuočių ordinas nepateikė nieko, kas būtų labai vertinga: jų stebėtojai visiškai nesidomėjo pagonimis, kuriuos jie valdė ir su kuriais kovojo. Taigi reikėjo sulaukti Renesanso, kad pagaliau būtų susidomėta miško dievais. Nuo tada prasideda nesusipratimai: turiu galvoje Simono Grunau kroniką, kurioje aprašomi prūsų dievai, sudarantys triadą, ir mitų visetas; prūsai buvo nugalėti XIII amžiaus viduryje. Po to Kryžiuočių ordinas čia galutinai įsikūrė ir užvaldė jų žemes. Taigi yra pakankamai ilgas laiko tarpas... Kai XIX amžiaus filologai, pradedant Grimmu ir kitais, ėmė šiuo klausimu domėtis, Grunau aprašas pasirodė nepatikimas, istorijos atžvilgiu įtartinas. Įsigalėjo teorija, kad jis atsirado kitų šaltinių veikiamas: daug kas buvo perimta iš Upsalos dievų, tarpininkaujant Saksui Gramatikui.

P. E. – Ar baltų, taigi ir lietuvių, mitologiją būtų galima laikyti viena bendrosios skandinavų mitologijos formų?

A.J. G. – Taip. Saksą Gramatiką skaitė Grunau, plagijavęs skandinavus, nes juk reikėjo pateikti dievų... Taigi šis tvirtinimas apie sufabrikuotus dievus vyravo iki XX amžiaus, iki pat mūsų dienų. Tačiau tie patys filologai spausdino slavų kalba užrašytų mitų

vertimus į vokiečių kalbą, ir tai vėl siejasi su lietuviais: jie iš naujo randa Dumézilio trifunkcionalumą; teonimai skiriasi, bet funkcijos yra palyginamos.

G. P. – Vakarams po truputį atrandant Lietuvą, romantizmo laikais buvo tiesiog žavimasi šia valstiečių tauta, jos žodine literatūra, o ypač dainomis.

A.J. G. – Taip, šis susižavėjimas eina nuo Herderio ir Goethe's. Tai turėjo ir laimingų, ir nelaimingų pasekmių: tautosaka tapo meno objektu, ją vertino taip pat kaip „didžiąją" literatūrą arba pagal ją sprendė apie lietuvių tautos dvasią – *Geist*. Todėl ir pradėjo užrašinėti lyrines dainas. Archyvuose, man rodos, jų yra keturi ar penki [šimtai] tūkstančių! Tuo tarpu prozos tekstus pradėjo rinkti labai vėlai.

G. P. – Taigi, iškeldami poeziją, nuvertino prozą, beje, ir mitinius pasakojimus.

A.J. G. – Mitai pražuvo. Beje, tai gana keista: prozos rinkiniai buvo pateikiami kaip pasakos pradedant XIX amžiaus viduriu; po to pasirodė Helsinkio mokyklos folkloristai, klasifikuojantys pasakas pagal motyvus. Dėl to jums nepavyksta rasti mitų; jūs rasite 551 tipą, vėliau 322 tipą... Tai grynas pozityvizmas: mitų nėra!

J.-L. D. – Kokiomis aplinkybėmis buvo pasakojamos pasakos, kurias rinko tautosakininkai? Ką reiškė pasaka tokiam kaip jūs lietuvaičiui?

A.J. G. – Prisimenu vakarojimus. Paprastai pasakodavo stulbinančias istorijas: apie stebuklingus įvykius po laidotuvių, apie laumes, žaltvyksles, apie kapines, kurių reikia vengti, kai eini į svečius, apie pagrobtus vaikus, kurių kraujo reikia žydų Velykoms... Visa tai susipindavo. Po to, įsiterpdamas į šį kontekstą, kas nors pradėdavo pasaką (tai nebuvo atskiras žanras); jautei, kaip pasakotojas įsijausdavo, kaip buvo „kylama" vis aukščiau... Šiose pasakose pasitaikydavo labai senų užuominų, pavyzdžiui, apie miško dievus. Aš galėjau naudotis pasakomis, kurias XIX amžiaus pabaigoje surinko rimti antropologai, nurodydami užrašymo datas, kaimą, informatorių, jo amžių. Bet vos tik įvedama numeracija – nes dabartiniai komentatoriai pateikia Aarnės ir Thompsono numeraciją ir naudojasi specialia terminija, – tai nieko neduoda. Įdomiau-

sia yra tai, kas vyksta, kai personažai susitinka akis į akį! Herojus išvyksta, kaip daugelyje pasakų, jis eina ieškoti nežinia ko, paskui jis stoja tarnauti karaliui, kuris jį pasiunčia atlikti nepaprastos užduoties... Ir tada atsitinka kažkas, ko nenumatė Aarne ir Thompsonas. Vieną gražią dieną saulė nusprendžia nepatekėti; kitą dieną taip pat; trečią dieną ir vėl saulės nėra! Tada karalius pasiunčia herojų sužinoti, kas gi nutiko...

P. J. – Straipsnyje apie baimės ieškojimą* ir apie Aušrinę Jūs parodėte, kad tokia pasaka nefunkcionuoja kaip gryna pasaka, kad pasakojimo programa lieka neįvykdyta ir kad čia reikia ieškoti mito, nes įvedama pasaulio tvarka. Tačiau šis mitas yra dingęs, ir Jums tenka atpažinti personažus, pasiūlyti galimus tikrinius vardus.

A.J. G. – „Klijuodami" personažams vardus, galime naudotis dievybių sąrašu, pradėtu sudarinėti XVI amžiuje: šešiasdešimt dievų vienur, šimtinė kitur; problema ne čia. Šie dievai apibūdinami sakinio atkarpėlėmis lotyniškai arba vokiškai; taigi galima nuspėti jų funkcijas. Bet tai dar ne viskas, svarbiausia problema yra nustatyti sąryšį tarp XVI amžiaus dokumentų ir XIX amžiaus pasakojimų, ritualų, tikėjimų. Štai dėl ko man atrodo, kad metodologiniu atžvilgiu nepakanka paprasčiausiai juos sutapatinti; reikia nustatyti homologijas, žvelgiant iš trijų ar keturių kampų: nustatyti koherenciją. Kaip įsitikinti, kad tai yra teisinga, jei atsisakome vadinamųjų istorinių tiesų? Duosiu keletą pavyzdžių. Imu vieną XVI amžiaus tekstą, kitą – XVII amžiaus, – yra žinoma, kad tuo metu lietuviai praktiškai dar tebebuvo pagonys; krikščionybė išplito tarp XVII ir XIX amžiaus, tekstai mitologiniu atžvilgiu darosi skurdesni, bet lieka hapaksai. Matome, kad XVI amžiaus pirmajame ketvirtyje kalbama apie dievą, paskui nuo XVI iki XVII amžiaus kalbama tik apie pagonių žynį, kuris aukoja siekdamas tam tikrų tikslų, o XIX amžiuje žynį jau pakeičia namų šeimininkė. Taigi yra chronologinis takas, kuriuo galime eiti, o vėliau įvairių faktų koherencija.

P. E. – Kas šiandien yra dar gyva šiuose papročiuose, šioje žodinėje tradicijoje? Ar tebevykdomi tyrinėjimai vietoje?

* Cf. *Du sens*, Paris, 1970 p. 231–247. [Žr. šios knygos p. 495–510]

A.J. G. – Visa tai tautosakininkams praktikams tebėra kasdieninė duona. Kas metai rengiamos vadinamosios tautosakinės arba „etnografinės" ekspedicijos: šis žodis ten tariamas pagarbiai. Kai kuriose Lietuvos vietovėse, ypač tose, kurios tarpukario laikotarpiu priklausė Lenkijai, kur nebuvo įvykdyta žemės ūkio reforma ir kur iki šiol tebėra daug skurdo ir vargo, vis dar galima rasti gyvos tautosakos, tačiau krašte, iš kurio esu kilęs, senojoje Rytų Prūsijoje, mes esame paveikti germanų, racionalesni. Šiose ekspedicijose surenkama šūsnys medžiagos; sunkiau medžiagą paskelbti. Tai priklauso nuo popieriaus kiekio, kuris skiriamas tautosakai, atsižvelgiant į jos reikšmę! Andai daviau interviu tenykščiam žurnalui *Mokslas ir gyvenimas* siūlydamas sumažinti poezijai skiriamą popierių, kad daugiau jo liktų tautosakai. Yra šimtai poetų, spausdinančių savo knygas dešimties tūkstančių egzempliorių tiražu... Bet jei per trisdešimt metų atsiranda vienas tikras poetas, tai jau labai gerai!

J.-L. D. – Mano supratimu, labai svarbi yra ritualo problema. Jus skaitydamas pastebėjau, kad pagonybę iš dalies pridengia krikščionybė, ir drauge tai leidžia pagonybei išlikti. Tikrasis kultūrinis tautos tapatumas, kurį norėta visiškai nuslopinti, galiausiai įgyja, jei galima taip pasakyti, vidines struktūras... tai situacija, šiek tiek primenanti Peru kečujų indėnus. Ar ritualas iš tiesų palaiko šitokį tęstinumą?

A.J. G. – Šiuolaikiniame kontekste reikėtų išskirti kelias plotmes. Tai lygiai taip pat tinka, pavyzdžiui, ir Bretanei. Pirmasis aspektas – tam tikrų apeigų, ypač kalendorinių, tęstinumas. Antai birželio 24-oji, švento Jono diena, dabar vadinama Rasos švente: išsaugomi pagoniški vardai, ir jie pritinka. Arba Vėlinės. Komunistų valdžia trisdešimt penkerius metus kovojo su Visų šventųjų diena ir Vėlinėmis... Susirinkdavo žmonių minios, ir tai virsdavo antisovietinėmis demonstracijomis; mirusiųjų kultas, turbūt suprantate... tai politika. Sostinėje į kapines susirinkdavo šimtatūkstantinė minia... Bet sovietinė valdžia neturi tarpinių policijos pajėgų, panašių kaip mūsų C.R.S.*: yra arba milicija, arba vidaus

* [C.R.S. (*Compagnies Républicaines de Sécurité*) – Respublikos saugumo kuopos: mobilūs policijos daliniai, skirti viešajai tvarkai palaikyti.]

kariuomenės daliniai. Kai yra šimtas tūkstančių žmonių, milicija bejėgė; taigi reikėtų pasiųsti vidaus kariuomenės tankus, o tai atrodo vis dėlto rizikinga! Valdžios silpnumas šiuo atveju yra gana kurioziškas.

Tačiau yra ir kitas aspektas: pavyzdžiui, bandoma atkurti senąsias vestuvines apeigas. Vestuvės tęsdavosi visą savaitę įtraukdamos daugybę atlikėjų. Buvo bent trisdešimt pagrindinių personažų, turinčių savo vaidmenis, ir šimtai dainų. Yra tritomių rinkinių, kuriuos sudaro vien vestuvinės dainos. Senieji dar šį tą iš tų laikų prisimena; atkuriamos apeigos, o jaunimas puola jomis naudotis, nes valdžia įsteigė civilinę santuoką. Žinoma, tai „bretoniškas", netikras folkloras... Galbūt yra įdomių pamėgdžiojimų, bet juos reikėtų tyrinėti kaip sociosemiotinius, o ne etnosemiotinius reiškinius. Be to, valdžia – ir tai trečiasis aspektas – bando rengti kolektyvines šventes.

J.-L. D. – Vadinasi, valdžia, kad išlaikytų socialinį tęstinumą Lietuvos kontekste, yra priversta kurpti šventes pagal perinterpretuotą modelį, gretutines ir analogiškas šventes.

P. E. – Bet juk taip pagonių atžvilgiu elgėsi ir krikščionys: stulbinantis dalykas!

A.J. G. – Krikščionybė atėjo su katalikybe. Lietuva priėmė krikštą XIV ir XV amžiaus sąvartoje. Iki XVI amžiaus nebuvo vietinių dvasininkų; kunigai buvo lenkai, nekalbantys lietuviškai; nebuvo bendravimo. XVI amžiuje prasideda reformacija, ją skleidė turtingi didikai, valdę pusę Ukrainos ir turėję ryšių Paryžiuje. Lietuvoje įsigali kalvinizmas; lietuvių kalba rašomi katekizmai. Tai pirmasis kalbinis šaltinis. Prūsijoje didysis Kryžiuočių ordino magistras tampa žemių savininku ir priima liuteronų tikėjimą; tuo metu Kionigsberge dar buvo kalbama lietuviškai. Iš čia kyla susidomėjimas lietuvių kalba. Ir kada lenkų kariuomenės palaikomi atvyksta jėzuitai, kad sutvirtintų katalikybę, jie nebegali nepaisyti lietuvių kalbos. Vis dėlto XVII amžiaus pabaigoje ir XVIII amžiuje vyskupai skelbia ganytojiškus laiškus, draudžiančius bažnyčioje vartoti lietuvių kalbą; būdavo grasinama baudomis. Buvo stengiamasi visur įvesti lenkų kalbą. Taigi stebuklas, kad ši kalba išgyveno! Visi Europos filologai sakė: „Reikia gelbėti lietuvių kalbą". Indoeuropeistams

tai – informacijos šaltinis. Pirmąjį iš tiesų rimtą senųjų mitinio pobūdžio pasakų rinkinį sudarė Augustas Schleicheris, didysis jaunagramatikis.

P. J. – Šaltiniuose yra spraga tarp XVI amžiaus ir romantizmo epochos su jaunagramatikiais ir pan. Bet ką apie tai manė mokyti Renesanso žmonės? Ar dešifruodamas tekstus turėjote atsižvelgti į šių eruditų požiūrį?

A.J. G. – Tai rimta problema, kai tėra nepabaigtas dievų sąrašas su trumpais apibrėžimais. Žinoma, tai susiję su Renesanso žmonių domėjimusi keistenybėmis... Be to, visada reikia atsižvelgti į tai, kas vadinama *interpretatio romana*: visur ieškoma panašumų. Yra truputis tiesos, bet reikia būti atsargiam. Po to, aišku, lotynų poetų stereotipai miško dievams apibūdinti: satyrai, faunai ir t.t. Visa tai randame. Tačiau kai faktas atrodo keistas ir jo negalima paaiškinti informatorių kultūra, tada turime hapaksą. Pavyzdžiui, turite šešiasdešimt variantų: penkiuose variantuose randate, kad mėnuo gyvena vandenų dugne; bet tik viename variante Mėnuo yra Aušrinės tėvas. Jei užuot persikėlęs į vandenis, stebėsite jų kelią danguje, pamatysite, kad Venera ir Adonis pasirodo drauge. Iš čia dangaus klano tragedija, Mėnulio ir Saulės vedybos, po to Mėnulio, kuris suvilioja Aušrinę, neištikimybė; tada didysis dangaus policininkas Perkūnas perkerta mėnulį pusiau. Tuo pačiu žodžiu *mėnuo* vadinamas ir mėnulis, ir dvyliktoji metų dalis: tai vedinys iš šaknies, reiškiančios „matuoti", kaip lotynų *mensis* ir t.t. Mėnulis matuoja, nes jis pilnėja ir dyla.

III. KODAS IR SAKYMO BŪDAI

1. *Figūratyvūs stereotipai*

J.-L. D. – Pastebėjau, kad nemaža Jūsų darbo dalis grindžiama patarlių tyrinėjimu. Kokia yra patarlių vieta lietuvių kalboje? Ar jomis naudojamasi pokalbiuose kaip argumentacijos forma?

A.J. G. – Kai atvykau į Prancūziją, mano asmeninis patyrimas buvo labai nesėkmingas, kadangi bandžiau išversti tai, kaip buvo

išsakoma tiesa! Patarlė yra patvirtinimas, ji turi tiesosakos statusą. Aš apsigyvenau pradinės mokyklos mokytojų, tipingų Trečiosios Respublikos piliečių, šeimoje; čia patarlių logikos nepripažino. Aš sakau: „Prie visko priprantama, žinote, čigonas ir kariamas pripranta". Man atsako: „Tai nesąmonė! Jeigu jį pakars, daugiau jis nebebus gyvas!"

J.-L. D. – Matyt, Jūsų pašnekovams tai buvo nesuprantama. Patarlės yra taip susijusios su kultūros struktūra, kad jos visiškai neišverčiamos.

A.J. G. – Aš turėjau ir kitokį patyrimą. Prieš dvejus metus mudu su Emmanueliu Levinu susitikome pirmą kartą. Jis yra kilęs iš Lietuvos, bet lietuviškai nebekalba, kadangi išvyko iš Lietuvos 17 metų, baigęs vokišką gimnaziją. Šiandien vienintelis dalykas, kurį jis dar puikiai prisimena, yra patarlės.

J.-L. D. – Jūsų rekonstrukcijose, jeigu nebūtų patarlių, visi kiti pamatiniai minties posūkiai būtų neįmanomi.

A.J. G. – Aš naudojuosi ne tik patarlėmis, bet apskritai figūratyviais stereotipais. Taip vadinu kalbos reiškinių *visetą*, kurio nereikėtų vėl – pagrįstai ar klaidingai – skirstyti žanrais: diskurso atkarpas, mįsles, minkles, patarles, aforizmus ar palyginimus („vargšas kaip Jobas" ir pan.). Tai kalbos idiomos. Apie tai šiandien kalba vadinamoji kontrastinė lingvistika. Kitais atvejais apie tai net negalvojama.

G. P. – Šios minklės, mįslės, kaip jos įsiterpia į kultūrą? Kokiomis aplinkybėmis užmenami klausimai?

A.J. G. – Praktiškai to jau nebėra. Ši tradicija dirbtinai palaikoma knygose vaikams: kaip apolitiška... Vakarojant tai tebebuvo vakaro sudėtinės programos dalis. Įsivaizduokite: trečią valandą jau temsta. Mergos ir moterys susirenka, ima verpti; vyrai taiso batus, tvarko įnagius pavasariui. Dažnai sueina penkiolika, dvidešimt asmenų; darbas netrukdo šnekučiuotis arba klausytis... Tokie vakarojimai buvo mainų, išskirtinio bendruomeniškumo vieta, o drauge kultūrinės tradicijos perdavimo vieta. Susirinkdavo tai vienoje, tai kitoje sodyboje, tai pas vienus, tai pas kitus. Kiekviename regione būta savo ypatumų, kaip ir Prancūzijoje, kur yra ir sālų teisė (*droit salique*), ir romėnų teisė (*droit romain*). Esti ir kompaktiškų

kaimų, ir pasklidų vienkiemių. Folkloras geriausiai išsilaikė gatviniuose kaimuose. Tačiau aš kalbu tik apie XIX amžiaus pabaigą ir mūsų amžiaus pradžią. Kas dedasi dabar, nežinau, nes stengiamasi sugriauti senąsias sodybas ir pakeisti jas agrariniais miestais; daugiau ar mažiau tai pavyksta.

G. P. – Ar galėtumėte pateikti keletą šių kalbos figūratyvių elementų pavyzdžių?

A.J. G. – Štai toks rinkinėlis, kuriuo pirmiausia norėčiau pailiustruoti mitinį šių pasakymų pobūdį.

1) *Dar kartą paspyriau giltinę.*

Tai reiškia: „Šį kartą aš išvengiau mirties".

Čia viskas savaime suprantama. Deivė (*giltinė*) gali stovėti arba ligonio galvūgaly, arba kojūgaly. Tad geras gydytojas yra tas, kuris mato savo krikštamotę: ši deivė yra jo krikštamotė. Taigi jis įspėja, kur ji stovi; ligonis pasveiks, jei giltinė kojūgaly. Gydytojas gali paskelbti, kad ligonis pasveiks.

2) *Neganda susiremia ragais.*

Galėtume versti: „Neganda puola ragais ir dauginasi". Kitaip tariant, neganda viena nevaikšto. Negandos yra kaip buliai, kaip jaučiai, kurie badosi. Mitinėje plotmėje visa tai reiškia, kad likimo problema priklauso pirmajai funkcijai: *ragai* šiuo atveju yra jaučio (tauro) ragai, o jautis iš esmės yra pirmosios funkcijos gyvulys. Kitaip ragų vaidmens nesuprasime. Ši patarlė, kaip ir kitos, galėtų veikti kur kas paprasčiau.

3) *Nudžiūvęs kaip žaltys ant lukšto.*

„Sudžiūvęs kaip žaltys ant vandens lelijos lapo". Šis pasakymas, iš pirmo žvilgsnio nesuprantamas, turi intensyvią vertę. Jis reiškia „labai sudžiūvęs". Čia kalbama apie vandeninį žaltį. Matyt, jis turėtų būti vandenyje, visąlaik drėgnas. Todėl išlindęs jis visiškai sudžiūva. Kyla *vėlių* buveinės vandenyje problema: jos gali išeiti tik naktį. Mirties pasaulis yra vandeninės prigimties.

4) *Vilku bėgus ir uodega malonu.*

Verčiu laisvai: „Jeigu jums teko bėgti kaip vilkui, net ir uodega jums atrodo maloni".

Tai – filosofija, išmintis. Vilku bėgantis yra tas, kuris tam tikromis aplinkybėmis pavirsta vilkolakiu ir laksto po girią. Kodėl tai malo-

nu? Pavirtęs vilku, žinoma, turi uodegą; žmogui uodega atrodo velnio padargas. Taigi, kai ištinka tokia nelaimė, net šėtoniški ir bjaurūs dalykai atrodo pakenčiami ir malonūs. Išmintis, beje, ne itin gili.

Bet šis pasakymas numato žinojimą, kas yra *vilk(o)-takai*, „tie, kurie laksto vilkais". Mano supratimu, tai figūratyvi patarlė, o ne aforizmas (*dicton*), kuris yra abstraktesnio pobūdžio pasakymas. Imkime prancūzų patarlę *Bonjour lunettes, adieu fillettes* [„Labas, akiniai, sudie, mergytės"], tai jau figūratyvu. Aforizmai mažiau rentabilūs nei patarlės, nes abstraktesni. Pereikime dabar prie minklių ir mįslių.

P. E. – Kur jūs matote skirtumą tarp šitų dviejų tipų?

A.J. G. – Folklorinėje literatūroje vartojami du skirtingi terminai: *mįslės* (*devinettes*) ir *minklės* (*énigmes*), abu išvesti iš šaknies *minti* „galvoti". Antrajam tipui būdingi tokie bruožai: iš pradžių eina reti, archajiški arba nežinomi žodžiai, kurie yra nebesuprantami; po to atsakymas dažniausiai nurodo mitines būtybes arba daiktus. Taip atsiskleidžia mitinis universumas. Štai keli pavyzdžiai to, ką aš vadinu tikrosiomis *minklėmis*.

1) *Kriku-bildu debesy, kikimėža vandeny, o sebutis peleni. (Perkūnija, vėžys, ugnis)*

Pirmieji du žodžiai yra onomatopėjos, išreiškiančios stiprėjantį triukšmą; lietuvių *debesis* latvių kalboje reiškia „dangų". Žodis *kikimėža* yra nesuprantamas, nežinomas, kaip ir *sebutis* trečioje minklės dalyje; *pelena(s)*, šiandien nežinomas, yra XVI amžiaus žodis, kurio reikšmė buvo „židinys". Pereikime prie atsakymų; trys vardai žymi dievybes: didžiulis triukšmas debesyse – *perkūnija*: tai audros dievo Perkūno pasireiškimas; tas, kuris gyvena vandenyje, yra *Vėžys*, mirties vartų sargas, ropojantis atbulomis; o tai, kas yra židinyje, yra *ugnis*. Viskas aišku. Matote, kad šios rūšies pasakyme yra retų ir nesuprantamų žodžių. Išskyrus onomatopėjas, kiti galbūt kadaise turėjo tikslią reikšmę. Žodynas nurodo: „*minklės* žodis", tik tiek. Kartais etimologizuojant man pavyksta rekonstruoti prasmę.

2) *Ėjau naktį, pamečiau sagtį, mėnuo pamatė, saulė pagavo. (Rasa)*

Šį tekstą galima paaiškinti racionaliai: rasa iškrinta naktį, pabyra karoliukais (lašais); mėnuo ją pamato, bet tik saulė rasą išdžiovina. Tai – pozityvizmas. Bet žinoma, kad *rasa* – tai pabirę *Aušrinės* sagties

karoliukai. Taigi Aušrinė atsiranda prieš saulei tekant: Mėnuo pamilsta Aušrinę ir pasirodo neištikimas Saulei; Saulė stengiasi sunaikinti savo varžovę. Vis ta pati istorija. Ir vienu, ir kitu atžvilgiu yra kažkas mitiška. Tai rodo medžiagos senumą.

Minklės atliko savo funkciją, turėjo prasmę, kadangi iš stebuklinių pasakų buvo žinomos tokios mitinės būtybės kaip vėjas, žaltys ir t.t. Visa tai sudaro tam tikrų formulių rinkinį ir tuo pat metu apibrėžia koherentišką kultūros sistemą. Etimologiniai tyrinėjimai privalo atsižvelgti į mitologinį kontekstą. Tai bendri dalykai. Bet man svarbiau pažymėti, kad tokios rūšies figūratyvūs pasakymai galiausiai tampa mitologijos medžiaga. Kaip matote, kalba eina apie tą patį, bet formuluojama antraip.

Pavyzdžiui, kaip lietuvių kalba apibūdina „išsigalvojimą". Abstraktesnėje plotmėje tai būtų „ištraukti iš galvos" (*tirer de son cerveau*). Tačiau lygiagrečiai šnekamojoje kalboje sakoma „išlaužti iš piršto": išimti iš piršto, jį perlaužiant – tai reiškia „išgalvoti", bet „išgalvoti melagingai", duodant valią vaizduotei.

Bet kuo čia dėtas pirštas, štai kur problema. Jeigu turėsite tik šį elementą, nieko nesuprasite. Bet jei žinosite, kad čia kalbama apie nykštį, kuris yra pirštas *par excellence*, daug kas paaiškės. Aš bandau parodyti, kad lietuvių Nykštukas yra tas pat, kas graikų Hermis. Iš tiesų man į rankas pateko Gastono Paris'o veikalas, kuriame naujasis Belgijos akademijos narys aptarė Nykštuką. Aišku, kad visa, ką jis surado, buvo Apolono karvės. Jis ima graikų motyvą, laikydamas jį archetipiniu, o po to ieško įvairių tautų pasakose, ar Nykštukas pavagia karves, ar ne. Bet tai nieko neduoda. Lietuvių kalboje pasakymas „išlaužti iš piršto" neturi jokios prasmės, bet jeigu pavyktų atkurti visą mitologinę Hermio programą, ši formulė pati save paaiškintų.

G. P. – Jūs kritikavote tai, kaip Gastonas Paris lygina Nykštuką ir Hermį. Gal galėtumėte patikslinti, kaip Jūsų teorija susijusi su Hermiu? Ar yra lietuviškų pasakų apie Nykštuką?

A.J. G. – Taip, jų yra lietuvių kaip ir daugelio kitų tautų folklore, bet, mano galva, lietuvių medžiaga turtingesnė. Tai gana sudėtinga istorija. Tai visada pasakojimas apie stebuklingu būdu gimusį vaiką. Dažniausiai tai tipiškas atvejis, jis yra gimęs iš bezdalo,

būtent iš senių bezdalo. Kaip matote, dvasia gali išeiti į išorę per viršutinę arba per apatinę kūno dalį. Po to, žinoma, galima grūsti tuos bezdalus piestoje, bet tai tik vienas iš figūratyvių pagražinimų. Šiaip ar taip, gimęs jis patiria visokių nuotykių. Vos gimęs, jau pirmąją dieną, jis gali atlikti žygius kaip Hermis. Bet svarbiausia, mano manymu, tai, kad jis gimsta kelis kartus: iš pradžių jis gyvena karvės pilve. Pagaliau jam pavyksta iš ten ištrūkti savo sumanumo dėka, pavyzdžiui, jis sukursto karvę papjauti. Paskui jis vieši vilko pilve. Galų gale jis priverčia vilką nunešti jį į namus, prie židinio, kur tėvai vilką užmuša; jis pats išlenda iš vilko pilvo ir pats nusivelka savo marškinėlius.

G. P. – Vadinasi, jis „gimsta su marškinėliais".

A.J. G. – Taip, jis nusivelka tai, kas lietuviškai vadinama „nameliu". Tai jau ketvirtasis gimimas: ir tiktai dabar jis yra gimęs, praėjęs bezdalo, po to karvės, po to vilko būseną. Grįžtant prie palyginimų, Paris turėjo puikią nuojautą imdamasis valonų; jis išsiaiškino, kad Grįžulo Ratai čia vadinami *Chaur poucet* [Nykštuko ratai]. Tai ratai, kuriuos važnyčioja Nykštukas. Ši detalė laikytina valonų ir lietuvių mitų atitikmeniu.

G. P. – Tai europiečių mitologija.

A.J. G. – Lietuvoje Grįžulo Ratai yra vežimas, kurio vienas ratas užkliuvo už peklos vartų kerčios ir jais važiavusi pana iškrito. Mano priekaištai Paris'ui susiję su XIX a. lyginamosios mitologijos metodu: nebuvo lyginamos esminės teksto struktūros, o tik atsitiktiniai figūrų panašumai. Pavyzdžiui, kai Hermis pagrobia Apolono bandą, kad ją parduotų, jis bando varyti karves atatūpsčiom. Paris visur ieško šio motyvo, bet jo neradęs nusivilia; atseit tai folkloras, o ne mitologija ir pan.

G. P. – Apie karvių vagystę kalbama Lietuvoje?

A.J. G. – Žinoma, tai vienas iš epizodų. Kadangi Nykštukas labai mažas, jis įlenda pro rakto skylutę: tai jau šis tas! Štai kas buvo svarbu Paris'ui. Be to, Nykštukas yra Grįžulo Ratų šeimininkas; tai vis tas pats veikėjas, nors ir įvairiai vadinamas. Dar pasakojama, kad jis yra ne vienas, o turi brolį, kuris niekur nekeliauja. Taip patenkame į graikų mitą apie Kastorą ir Poluksą, kur vienas brolis esti aukštybėse, o kitas žemai. Etimologiniu požiūriu įdomu, kad

lietuvių dabartinės kalbos *nykštys* yra metatezės keliu kilęs iš XVI a. žodžio *inkštis* (jo atitikmuo tebegyvas dabartinėje latvių kalboje) ir reiškia „inkstą". Šis personažas turi dukterį; sykį ji sumano važiuoti ratais ir iškrinta iš jų prie pragaro vartų. Dienojant ratai sustoja Rytuose kaip tik tuo metu, kai saulė teka, ir tai yra rojaus vieta, esanti danguje. Aš dar neparašiau teksto. Aš dar nesurinkau visų įrodymų, patvirtinančių, kad tai yra vienas saulės gimimo mito variantų.

G. P. – Tad gretinimas su Hermiu grindžiamas ne vien figūrų panašumu – karvių vagyste.

A.J. G. – Ne, Nykštukas atkartoja visus Hermio ir Merkurijaus bruožus: jis yra sandėrių protagonistas, vagis, prekėjas; jis yra sukčius, apgavikas. Jis yra kalbos išradėjas, kalbėtojas ir t.t. Tai jis išmoksta kalbėti būdamas vilko pilve.

G. P. – Ar jo vardas išvestas iš žodžio „nykštys"?

A.J. P. – Paris kaip tik paskatino mane ieškoti paralelių. Grįžulo Ratų žvaigždynas kitaip dar vadinamas „Grigo Ratais", o šis vardas turi per dešimtį sinonimų; pagrindinė forma yra *grižas*. Lietuvių kalboje žodis *grigas* išnyko, bet galima rekonstruoti jo prasmę: „mažas trumpakojis" padaras. Taip galima apibūdinti neūžaugą, vaiką ir t.t. Jūs, mėgstantis etimologijas, suprantate: Grigas, be abejo, yra lietuviška Grigaliaus forma. Bet ką veikia šis Grigalius su savo ratais danguje? Žinoma, tai visai kas kita. Yra vienas keistas dalykas, kurio dar nesu patikrinęs; Thomas Mannas ilgai gyveno Lietuvos pasienyje: palei Baltiją yra maždaug penkiasdešimties kilometrų smėlio juosta, jungianti Kionigsbergą su Klaipėda: tai primena Arkašono kopas. Pusė priklausė Vokietijai, kita pusė – Lietuvai. Thomas Mannas ten praleido tris vasaras; vėliau jis parašė romaną apie popiežių Grigalių*. O būdingas šio popiežiaus bruožas yra tai, kad jis yra neūžauga. Kol kas man nepavyko rasti šio teksto, vokiečiai, kurių teiravausi, nežino šios istorijos. Bet aš esu įsitikinęs, kad tokia istorija yra. Kaip matote, man taip ir nepavyksta užbaigti šios įdomios istorijėlės.

G. P. – Analizė neturi pabaigos.

* *Der Erwählte* („Išrinktasis'), Frankfurt am Main, 1951.

2. *Mitas ir kultūros sistema*

A.J. G. – Kas apskritai yra figūratyvumas? Lévi-Straussas sustojo, taip ir nepateikęs visais atžvilgiais patenkinančio atsakymo. Jis pasirinkdavo mitų korpusus, o kad paaiškintų mitus, turėjo imtis tikėjimų, mįslių, patarlių: pavyzdžiui, apie tam tikrą paukštį jis stengėsi sukaupti viską. Todėl korpusas iš karto nustodavo buvęs homogeniškas. Jo išeities taškas buvo mitas kaip pasakojimas, bet galiausiai jį domino kodas, apimantis figūratyvių kultūros reiškinių visumą. Šiuos duomenis dažnai sunku nagrinėti: pavyzdžiui, atrodo, kad dvi pirmosios lyrinių *dainų* eilutės neturi ryšio su kitomis: čia pateikiamos figūros, aprašymai. Tai man primena japonų poezijos *haiku*. Man dar reikėtų kokių dešimties ar penkiolikos metų, kad suprasčiau, ką tai reiškia.

G. P. – *Dainose* yra paralelizmų, kurie nurodo atitikmenis tarp žmogiškų būtybių ir gamtinio prado: paukščių, augalų ir t.t.

A.J. G. – Yra akivaizdžių dalykų, kuriuos iki šiol išsaugojo kolektyvinė atmintis: ąžuolas yra šeimos tėvas; uosis – brolis arba vyresnysis sūnus; po to beržas ir t.t. Botaniniu kodu galima apibūdinti visą šeimos hierarchiją. Visa tai atsispindi pasakose, taip pat ir palyginimuose. Bet nereikia tuo apsiriboti. Jeigu imsime du moteriškus medžius – pušį ir eglę, eglė yra teigiamas medis, apskritai tai – motinos įvaizdis, tuo tarpu pušis yra velnio medis; senmergės, kurios neišteka iki gavėnios, jeigu numirtų, turėtų valkioti pušis palei pragaro sienas. Matote, kaip iš karto atsiveria mitinė plotmė. Bet kurį realybės suvokimo lygmenį atitinka vienokia ar kitokia mitinio pobūdžio pasaulio klasifikacija ar tvarkos įvedimas.

P. J. – Sakėte, kad Lévi-Straussas, remdamasis homogenišku korpusu, turėjo jį išardyti, kad galėtų interpretuoti. Tai, ką jis galų gale pasiekė, buvo gana heterogeniška. Atrodo, kad Jūsų užmojis yra priešingas: Jūs nesiremiate tam tikru atžvilgiu apibrėžtu tekstu, kad vėliau praplėstumėte korpusą aglomeracijos keliu; priešingai, mitiškumą iš pat pradžių suprantate daug plačiau.

A.J. G. – Iš esmės aš nesu nusistatęs prieš tekstus, jei juos įmanoma surasti. Dažniausiai jų tiesiog nėra, išskyrus seniausius: yra

pasakojimų, atėjusių dar iš XIII amžiaus, kuriuos galima analizuoti; bet jie parašyti svetimomis kalbomis: rusų, lenkų arba lotynų. Dar reikėtų išsiaiškinti, ką reiškia „analizuoti", net jei tekstai yra „išsamūs". Lévi-Straussas apskritai manė, kad mitiniai pasakojimai atstovauja senesniajai kultūrai, bet jis neišvengė prieštaravimo: senoji kultūra buvo aiškinama remiantis šiuolaikiniais tikėjimais. Lévi-Straussas, skelbdamas homogeniškumą, turėtų analizuoti tik tos pačios aplinkos tikėjimus. Imkime pakankamai koherentišką pasakojimą su aiškia pradžia ir pabaiga, kuris atrodo turintis prasmę. Pavyzdžiui, tėvas užpyksta ant savo sūnaus ir paliepia jį, nuvedus į girią, nužudyti. Kaip jo mirties įrodymą reikia išplėšti plaučius ir kepenis. Yra tam tikra žmogaus kūno morfologija, ir ši morfologija yra mitinė.

J.-L. D. – Ar iš tikrųjų tai tik metodo klausimas? Manyčiau, kad Jūsų ir Lévi-Strausso skirtumas pirmiausia pareina nuo skirtingos medžiagos ir nuo sakymo situacijos skirtumų. Lévi-Straussas savo tyrinėjimuose naudojasi XIX a. ir XX a. pradžios amerikietiškąja biblioteka; ja remdamasis, jis bando įžvelgti, kas iš tikro nutinka. Lietuviškoji biblioteka, kuria naudojatės, yra gana kukli, todėl negalite apsiriboti pasakojimų korpusu.

A.J. G. – Sakyčiau, kad pagrindinis skirtumas yra toks: Lévi-Straussas remiasi pasakojimu, jo sintagmatine ir naratyvine forma, tada jis pasitelkia tikėjimų kodus, kuriuos aš vadinčiau figūratyviais kodais, kad įvestų aiškinimo, interpretacijos elementus. Tai šiek tiek susiaurinta mito samprata. Aš teorinį klausimą keliu priešingai: iš tikro mane domina kodas, nes man atrodo, kad tam tikra kultūra išreiškia save šiuo mitiniu kodu. Aš stengiuosi išryškinti šį kodą, kuris aprėpia visą kultūrą.

P. E. – Galbūt klausimo kėlimas priklauso nuo mokslo istorijos. Iš pradžių buvo remtasi mitiniais pasakojimais, ir visa surinkta medžiaga buvo tik priemonė jiems paaiškinti, nes visuomet buvo manoma, kad yra tyrinėjami pasakojimai. Nebuvo pakankamai pasistūmėta nagrinėjant pačius kodus. Bet vėliau, pamažu judant į priekį, buvo susivokta, kad pagalbinė pasakojimų tyrimo sritis tapo pagrindiniu tikslu. Lévi-Strausso darbai būtų tarpinė fazė, kurioje nepakankamai atsižvelgta į tai, kad kodai yra daug įdomesni

nei pasakojimai. Dabar perspektyva keičiasi: kaip ir Détienne'as, Jūs nagrinėjate kodą kaip kultūros sistemą, pagaliau pasakojimas yra tapęs viena iš priemonių jį aktualizuoti ir tyrinėti, nors kartais ir rizikuojant grįžti prie pasakojimo dėl jo paties.

A.J. G. – Išties tai yra grįžimas prie Dumézilio; jis sakė, kad svarbiausia ne tai, kokia forma pasireiškia mitai: istoriniais įvykiais ar epopėja. O ką aš darau? Naudodamasis kodu, iš padrikų elementų aš sudėstau mitinius objektus – mitus, pasakojimus; užuot analizavęs jau pateiktus mitus, aš juos atkuriu. Jeigu jūs tyrinėjate indėnus ar afrikiečius, jūs imatės etnologo darbo. Aš jau turiu sukauptą medžiagą, o be to, turiu įrodomą istorinį matmenį: surinkti faktai atstovauja skirtingoms mitiškumo pakopoms. Tačiau iškyla problemų ir užrašant tekstus, tarkime, stebuklines Šiaurės Amerikos pasakas. Kaip elgtis su tekstais? Kaip tinkamai pasinaudoti informatoriumi? Kiek galima pasitikėti informatoriais? Jie aiškina, kartais jie yra labai gudrūs, kartais pasakoja nesąmones. Kaip juos apklausti? Galiausiai tai metodikos dalykai. Dėl to man atrodo, kad pasakojimų rekonstrukcijos problema neprieštarauja tam, ką darė Lévi-Straussas: tiktai mes baigiame tuo, kuo jis pradėjo.

J.-L. D. – Taip, bet Lévi-Straussas dažnai tyrinėjo ne originalo kalbos, o angliškus tekstus. Jis buvo priverstas pradėti nuo sintagmatikos, kad atkurtų modelius. Jūs, priešingai, tyrinėjate kultūrą ir kalbą, kuri yra jūsų gimtoji kalba, iš vidaus.

A.J. G. – Nepamirškite, kad nesirūpinant kalbine medžiaga buvo iššvaistyta ir sunaikinta gausybė afrikiečių mitologijos duomenų. Keista, bet reikia pripažinti, kad Denise Paulme pateikė afrikiečių pasakų tipologiją remdamasi jų santraukomis prancūzų kalba: kai kalbama apie maždaug penkiasdešimt tautų, kokia iš to nauda? Tai neįmanoma. Kaip ir Germaine Dieterlen, aš manau, kad geriau turėti nedidelį korpusą ir jį analizuoti žvelgiant iš vidaus. Esminis yra semantikos klausimas. Daug ką reikia nuveikti afrikanistikos srityje: ten daug kas nesuprantama. Kai nagrinėjami Amerikos indėnai, kalbama apie mitinius pasakojimus; kai susiduriame su afrikiečiais, kalbama apie trumpas afrikiečių pasakas. O štai kas atsitinka Lietuvoje: skaitote „paprastą“ pasaką su stebuklingais įvykiais, veikiančiais gyvūnais, kuri baigiasi tokia fraze: „Štai

dėl ko yra diena ir naktis". Iš pažiūros tai neturi jokio ryšio su tuo, apie ką buvo kalbama. Pasakoje slypi pradžios mitas.

J.-L. D. – Mano supratimu, tyrinėti mitą kaip pasakojimą tebėra labai svarbu. Pavyzdžiui, graikų pasaulyje, jei neturėtumėte pasakojimo, neįstengtumėte rasti kodo. Ir būtent mito veikla, persikeičiantys kodų sluoksniai patikslina supratimą.

A.J. G. – Kad suprastum, negalima nepaisyti lyginamojo elemento, bet juo reikia naudotis „šiuolaikiškai", o ne taip, kaip tai darė Maxas Mülleris. Prisiminkite, ką sakėme apie Nykštuką. Šiuo atžvilgiu Dumézilio darbai yra savotiškas perėjimas nuo XIX a. pabaigos ir XX a. pradžios mitologinių tyrinėjimų, kuriuose figūratyvi plotmė buvo laikoma archetipine, prie didžiosios lyginamosios semantikos. Iš tiesų revoliucinis Dumézilio perversmas yra vidaus perversmas. Kai jo paklausiau, kuris jo tekstas jam pačiam atrodo svarbiausias, suteikęs jam daugiausia pasitenkinimo, jis man nurodė *Arkangelų gimimą* (1945). Analizuodamas šį veikalą* pastebėjau, kad kaip tik čia Dumézilis galutinai atsisako fonetinio lyginimo, kad pereitų prie funkcijų, ypatybių lyginimo.

G. P. – Aptardamas teonimus, Jūs palenkiate vardo analizę funkcijos, kultūrinio konteksto ir t.t. analizei. Turiu galvoje skyrių apie bites.

A.J. G. – Šiuo atveju teko nustatyti bičių deivės vardo fonetinę formą: *Austėja* ar *Auštėja*? Reikėjo pasirinkti vieną iš dviejų etimologijų; „austi" ar „auščioti" („plepėti"). Aš svarsčiau: kas gi yra bitė? Kaip žmonės suvokia bitę? Radau vienintelį atsakymą: tai *Austėja*, nes žodis *austi* turi dar kitą reikšmę – „lakstyti zigzagais". Tai gera etimologijos pamoka.

G. P. – Ar Jūs nesate tyrinėjęs indoeuropiečių etimologijos?

A.J. G. – Ne, nesu tam pakankamai kompetentingas.

P. J. – Man rodos, kad tai daugiau priklauso nuo metodo pasirinkimo. Ar sutiktumėte tai, ką darote, vadinti sinchronine etimologija?

A.J. G. – Tai ne tiek metodo, kiek atsargumo klausimas. Mano supratimu, patikimas etimologizavimas reikalauja filologinio,

*Žr. „Apie atsitikimus vadinamuosiuose humanitariniuose moksluose" [in *Mitologija šiandien*, Vilnius: Baltos lankos, 1996, p. 11–49].

kalbinio išmanymo: iš pradžių reikia išnaudoti vietines galimybes pateikiant etimologijas tiek signifikato, tiek signifikanto plotmėje – išskiriami priešdėliai, priesagos, atpažįstama galima žodžių giminystė, – ir tik po to galima imtis indoeuropietiškų palyginimų, pirmiausia, kai kalbama apie šaknis. Lietuvių kalboje rasite tokias paradigmas kaip *Bab-*/ *Bub-*, jas aptariu savo knygoje kalbėdamas apie „traną", tai yra išraiškos plotmės signifikantai, nurodantys vietinę etimologiją. Nepamirškime, kad indoeuropiečių komparatyvistika daugiausia buvo plėtojama morfologijos srityje. Apskritai kalbotyra tapo įmanoma tiktai tada, kai XVIII amžiaus pabaigoje buvo suvoktas skirtumas tarp šaknies ir fleksijos, o to kartais nepaisoma dar ir dabar. Tai yra esminė perskyra. Kai buvo atskleistos fleksijos ir nustatyti jų atitikmenys, buvo padėti šiuolaikinio mokslo pamatai. Bet jeigu nori taikyti tuos pačius argumentus šaknims, reikia būti apdairiam. Dumézilis čia atkando dantis, o jis tikrai buvo labai rimtas filologas. Savivalės pavojus iškyla iškart, kai imamos siūlyti indoeuropietiškos dievų vardų etimologijos, prieš tai neišsiaiškinus, ar tie vardai gali ką nors reikšti. Jeigu turime reikalą su kuria nors konkrečia kalbų šeima, manyčiau, kad neekonomiška iškart griebtis indoeuropiečių... Problema kyla iš reikalo mokėti kalbas. XIX amžiaus mokslininkai mokėjo per daug kalbų, bet nepakankamai gerai; iš čia – etimologizavimo manija.

J.-L. D. – Žingsnis po žingsnio eidamas Jūsų pėdomis suvoki, kad mitinis elementas galiausiai priklauso nuo tyrinėjamos kultūros semantinių kategorijų.

A.J. G. – Aš perimu iš Lévi-Strausso vestimentarinės, alimentarinės ir t.t. kultūros matmenis: tai neblogos pradinės hipotezės kultūrai artikuliuoti. Man svarbiausia ne socialinės grupės, o kultūros visuma. Tai tikrai semiotinė problema. Ne priklausymas tam ar kitam žanrui lemia mitinį autentiškumą; jį reikia sukurti. Tai Dumézilio pamoka.

G. P. – Vis dėlto dalį to, ką darote, Dumézilis priskirtų folklorui. Dumézilis dažnai pažymi skirtumą tarp „rimtojo" lygmens, kurio turėtų imtis komparatyvistas, ir folklorinio lygmens. Jūs iš tiesų imate abu lygmenis.

A.J. G. – Pirmasis, su kuriuo susipažinau, buvo Dumézilis. Paskui buvo Lévi-Straussas, išmokęs griežtumo. O kaip tai daroma, niuansai, tai, ką jūs vadinate folkloru, tai būdinga Vernant'o, Détienne'o mokyklai. Toks mąstymo pobūdis padarė man stiprų poveikį. To nereikėtų taip tiesiogiai suprasti, bet tai atitinka tam tikrą nuostatą duomenų visumos atžvilgiu.

G. P. – Kokią vietą lyginamosios semantikos istorijoje skirtumėte Benveniste'ui, *Indoeuropiečių socialinių institucijų žodyno* autoriui? Jis taip pat bandė rekonstruoti kultūrą: tyrinėjo ritualus, socialinio gyvenimo sceneles; pavyzdžiui, jis parodė, kad graikų *skeptron*, lazda, kurią prieš pradėdamas kalbą paimdavo kalbėtojas, buvo pasiuntinio lazda ir t.t.

A.J. G. – Manyčiau, kad Benveniste'as gerokai paveikė Dumézilį, jie daug ką darė drauge. Labai sunku kalbėti apie Benveniste'ą, sunku perprasti šios asmenybės elgseną ir mąstyseną. Jis puikiai atitinka anuometinę pasaulinės kalbotyros situaciją; tuomet buvo šiek tiek per daug detalių tyrinėjimų, bet stigo metodologinės vienovės. Benveniste'as per anksti mirė, o jo uždavinys buvo sunkus. Jis per jaunas įžengė į *Collège de France*, jis buvo pernelyg vienišas... Tarp jo klausytojų buvo žmonių, besidominčių kalbomis, bet jis neturėjo pasekėjų. Semiotika jam žadėjo platesnius akiračius. – Sykį aš nuėjau pas jį, Jacques'o Berque'o rekomenduotas. Buvau užsienietis profesorius. Pasakiau jam, kad domiuosi semantika: „Na ir kuo dar jūs domitės?" Sakau jam: „Norėčiau rašyti vidurinės prancūzų kalbos gramatiką". – „A, tai puiku!" – Taigi semantikai jis liko abejingas. Tuo metu tokio dalyko kaip semantika išvis nebuvo. Keisčiausia, kad jis į tai niekaip nereagavo, jis, kuris buvo Meillet pasekėjas, o Meillet buvo Saussure'o bičiulis... Ką šie ponai perėmė iš didžiosios tarpukario kalbotyros – Brøndalio, Hjelmslevo? Tai tebėra mįslė.

IV. MITAS IR VISUOMENĖ

1. Trifunkcionalumas ir feodalizmas

P. J. – Pasak Jūsų, aiškinimas turėtų būti dvilypis: į kodo rekonstrukciją įsiterpia istorinio pobūdžio interpretacija, nes sakėte, kad yra kelios mitiškumo pakopos, kad esama praradimų ir antrinių interpretacijų. Pirmasis skaitymas rekonstruoja sąveikų sistemą. Tačiau atėjus krikščionybei susiduriame su visiškai kitokia logika, kur vieni elementai nebesutaria su kitais; tai yra priklausomybės, poveikio logika ir t.t. Kaip sunerti šiuos du skaitymus? Vieną, kuris remiasi struktūra, ir kitą, kuris, kad rekonstrukcija būtų tiksli, įveda laiko matmenį, susijusį su išorinių priežasčių sukeltais pokyčiais.

A.J. G. – Tai klasikinė problema. Kaip tinkamai įvesti struktūros sampratą į istoriją? Galima daugiau ar mažiau priartinti tam tikro istorinio periodo kultūros pjūvį, bet tik tuo atveju, jei semiotinių struktūrinių objektų nesusiesime su laiku. Šitaip jūs galite išplėšti ir perkelti tam tikrus objektus: galite paimti gotikinę katedrą ir ją pastatyti Niujorko 5-ojoje aveniu; gera ar prasta, bet tai būtų gotika. Lietuvių kontekstas mane nustebino tuo, kad trifunkcinė Dumézilio religija čia yra gana artimai sutapusi su feodaline santvarka. Seniausi užrašyti mitiniai tekstai siekia XIII amžių; juose visuose rasime nuorodų apie deginimo instituciją, apie dievų kultą ir apie dinastijos įsteigimą. Posūkis įvyksta XI amžiuje. O archeologiniai duomenys liudija, kad deginimas, pakeitęs lavonų laidojimą žemėje, pamažu įsigalėjo tarp VII ir X amžiaus. Be kita ko, kultūros tipai rodo, kad pradedant XI amžiumi vyksta kunigaikštysčių, „žemių" vienijimasis kaip ir Vakarų Europoje. Tos pačios rūšies sėklos paplinta visoje teritorijoje; tai reiškia, kad vyksta prekių, įrankių ir t.t. apykaita: tai ir yra feodalizmas. „Geras" istorikas pasakytų, kad XVIII ar XIX amžiuje esama feodalizmo atgyvenų! Kadangi bendrieji rėmai išlieka, kultūros struktūros ar veikiau mitinės struktūros reikėtų ieškoti pakankamai giliame lygmenyje, kad netrikdytų laiko nesutapimai.

G. P. – Vadinasi, lietuviškoji medžiaga liudytų istorinę trifunkcionalumo apraišką, susijusią su konkrečia ekonomine bei socialine raida?

A.J. G. – Tai būtų drovi hipotezė. Aš nepritariu Dumézilio aktualizavimui. Iš pradžių jis griežtai laikėsi tokios „leninistinės" interpretacijos; vėliau jos atsisakė. Aš būčiau linkęs sieti šią teologiją su feodalizmu, suprantamu kaip hierarchinė socialinė struktūra. Galbūt tai leistų apibrėžti religiją. Tai, ką Dumézilis vadina ideologija, man būtų religija. Konkrečioje kultūroje vienaip ar kitaip iškyla suverenumo problema: tenka galvoti apie suverenumo paskirstymą. Taigi turime reikalą su didžiąja mitologija arba religija. Šitas paprastas ir aiškus apibrėžimas tikrai tinka lietuvių atveju, bet kaip tai atrodo kitur?

G. P. – Išeitų, kad matome, kaip atsiranda trifunkcionalumas, kurį kai kas linksta nukelti į priešistorę?

A.J. G. – Kas gi yra priešistorė? Niekas to nežino. Kiekviena tauta turi savo priešistorę, tai ne taip paprasta. Dinastijos kilmės mitas, kitaip tariant, „Gedimino sapnas", yra užrašytas oficialiame *Lietuvos metraštyje* XV amžiuje. Tai aiškintina istorinėmis aplinkybėmis. Praėjo maždaug penkiasdešimt metų po krikšto, labai paviršutiniško krikščionybės priėmimo, – šalis buvo valdoma keturių ar penkių didikų šeimų, šiek tiek panašiai kaip Ispanijoje; Lietuvos didysis kunigaikštis (kartu ir Lenkijos karalius) gyveno Krokuvoje ir atvykdavo į Lietuvą tik retkarčiais. Lenkai, žinoma, stengėsi atplėšti Didžiosios Kunigaikštystės žemes ir prijungti jas prie Lenkijos, dėl to vyko slaptas diplomatinis karas. Taip atsirado tam tikra literatūra, kurią sudarė, viena vertus, romėniškos kilmės mitas, kuriuo siekta įrodyti senovinį lietuvių kilmingumą, o kita vertus, pagoniško suverenumo mitai. Istorikas visa tai laikytų XV amžiaus ideologijos dalyku: tai lietuvių diduomenės atsakas į lenkų intrigas. Tačiau to nepakanka. Šis mitas, didžiojo kunigaikščio Gedimino sapnas, mus perkelia į 1321 metus, tai yra į klestinčią pagonybę; nuo tų laikų skiria visas šimtmetis. Sapnas yra miesto steigties mitas, palyginamas su Romos įkūrimu.

G. P. – Gal galėtumėte bendrais bruožais jį papasakoti?

A.J. G. – Didysis kunigaikštis Gediminas, prieš tai įkūręs dvi

sostines – pirmoji buvo Kernavė, antroji Trakai (įdomus sutrejinimas skatina įvairias interpretacijas), išvyksta medžioti ir girioje, kur dabar yra Vilniaus miestas, nušauna didžiulį taurą. Kadangi jau per vėlu grįžti į sostinę, jis nakvoja čia pat su visa savo palyda. Jis susapnuoja milžinišką geležinį vilką, kuris staugia taip garsiai, jog atrodo, kad jo pilve slepiasi šimtas vilkų. Staugsmo pažadintas didysis kunigaikštis svarsto, ką tai galėtų reikšti. Jis kreipiasi į vyriausiąjį žynį *Lizdeiką*, kuris gavo tokį vardą dėl to, kad buvo rastas *lizde* ir paukščių išaugintas. Šis atsako, kad vilkas pranašauja šlovę miestui, kurį įkurs Gediminas ir kuris taps jo sostine. Šimto vilkų balsai reiškia, kad miesto šlovė tvers ilgus amžius. Gediminas tučtuojau sušaukia savo palydą ir liepia pastatyti tris pilis, pagrindinę pilį ten, kur jis susapnavo vilką, antrąją ten, kur jis nušovė taurą, trečiąją slėnyje – čia bus karališkasis miestas. Jis išmatuoja slėnį iš visų pusių. Viename XIX amžiaus tekste aš radau valstietišką matavimo papročio paaiškinimą: jei artojas, vienas iš dvynių, dviem juodais dvynais jaučiais apars aplinkui kaimo laukus ištisinę vagą, ši riba apsaugos laukus nuo ligų, blogo oro ir pan. Kituose tekstuose pažymima, kad riba privalo būti ketvirtainė. Folkloriniuose XIX amžiaus tekstuose taip pat kalbama apie karaliaus nužymėtas miesto ribas. Po šimtmečio XVI amžiaus komentatorius pateikia naujų žinių: įkūręs miestą, Gediminas savo sostinėje įsteigė svarbiausių dievų kultą. Jau anksčiau slėnyje, vadinamame Šventaragio slėniu, pagal paprotį buvo deginami didžiųjų kunigaikščių kūnai. Taigi Gediminas nėra dinastijos pradininkas, nes šioje vietoje kūnai jau buvo deginami. Vėliau pastatomos trijų dievų statulos, tarp jų Perkūno, griausmo ir audros dievo; aukuras įrengiamas vietoje, „kur dabar yra patrankų liejykla“. Tai taip pat būtų galima aptarti... Šiaip ar taip, trys šventosios vietos išliko XVI amžiaus atmintyje. Apskritai šis mitas primena Romos įkūrimą: kaip ir Romoje, yra vilkas ir du broliai dvyniai; taip pat sakytume, kad vyriausias žynys yra Gedimino brolis.

G. P. – Taip pat atpažįstame religinę Romulo funkciją: *rex* yra tas, kuris valdo ir nužymi ribas (*qui regit fines*).

A.J. G. – Taip, čia yra tipiška karaliaus ir žynio pora. Tuo tarpu apie protėvį Šventaragį nedaug kas žinoma. Metraščiuose sunku

atskirti mitą nuo tiesos. Šventaragis nukeliamas į XI amžių, taigi dviem šimtmečiais anksčiau. Sakoma, kad prieš mirtį jis paliepė savo sūnui sudeginti jo palaikus slėnyje, pavadintame jo vardu. Jau jo vardas yra ypatingas: tai sudurtinis žodis, sudarytas iš žodžių *ragas* ir *šventas*. Sakyčiau, kad tai valdovas, įgaliotas Mėnulio, vaizduojamo pusmėnulio ragu: lietuvių religija svarbiausiais bruožais atitinka vadinamąją mėnulio religiją. Aš keliu klausimą, koks yra istorijos ir mito santykis XI amžiuje: būtent tuo metu galutinai įvedamas kūnų deginimas. Tačiau prieš įsigalint šiam naujam papročiui buvo sumaišties periodai, kai lygia greta naudotasi abiem laidojimo būdais. Sunku griežčiau lokalizuoti, bet atrodo, kad kūnus pradėta deginti Lietuvos centre. Su tuo susijęs Šventaragio mitas*. Vien dėl to, kad buvo sudegintas, Šventaragis tampa dinastijos pradininku. Iš tiesų jo sūnus yra vienintelis pirmojo ritualo liudytojas, ir būtent jis paverčia ritualą istorija. Kyla klausimas, kaip įsprausti trukmę į vieną įvykį. Reikia, kad būtų pradžia ir šios pradžios liudytojas. Šovys taip pat yra vėlių vedlys ir, pasak mito, tik jį sudeginus, buvo pradėti garbinti trys dievai ir viena deivė. Šis liudijimas sutampa su lenkų istoriko Długoszo pateiktu dievų, kuriuos lietuviai garbino XV amžiuje, sąrašu: pagonybė dar tebebuvo čia pat. Ši triada atitinka prūsų triadą, nors dievų vardai ir skiriasi. Prūsai dar spėjo įkurti pusiau nepriklausomą valstybę. Penkiasdešimt metų jie kovojo su Kryžiuočių ordinu. Prūsų didikai 1249 m. Duisburge pasirašo paliaubų sutartį, ir Kryžiuočių ordinas pripažįsta jų privilegijas. Prūsų bendruomenė jau buvo organizuota, pasiskirsčiusi į teritorinius junginius, panašiai kaip Prancūzijoje. Latviai, priešingai, tebebuvo neorganizuoti; jie gyveno pramaišiui su finais. Matome, kad jie neturi suverenių dievų arba kad sunku juos aptikti.

P. J. – Vadinasi, yra glaudus ryšys tarp politinių ir teologinių organizmų.

A.J. G. – Aš pasakyčiau atsargiau: reikalai klostosi taip tarsi... Supaprastinti būtų pavojinga. Kai Dumézilis sako, kad buvo brahmanų kasta, karių kasta ir t.t., ir šitaip prieinama prie trijų funk-

* Žr. žemiau spausdinamą straipsnį „Sakmė apie Šovį, vėlių vedlį" [šios knygos p. 355–377].

cijų, tai dar mažiau įtikina. Reikėtų kalbėti apie suverenumo – žmogiško ir dieviško tuo pat metu – raidą. Tokia bendruomenė sudaro palankias sąlygas atsirasti trinarei filosofijai arba ideologijai. Tokie sutapimai...

P. J. – Ideologija nėra paveldima, perduodama kaip objektas; ją perdirba žmonės, privalantys pateikti įteisintą vaizdinį.

2. Virtualios struktūros

G. P. – Jūs gretinate tris dalykus: laidojimo ritualą, feodalizmą ir teologiją; pirmuosius du reiškinius galima datuoti. Tuo tarpu suverenumo struktūrų datų nustatyti neįmanoma; galima tiktai suistorinti jų pasakymus. Turėtų būti ankstesnė figūratyvi schema, kuri būtų skirtingai aktualizuojama priklausomai nuo kultūrinės aplinkos.

A.J. G. – Mielai priimu šią hipotezę: yra virtualių mitinio pobūdžio struktūrų, kurios yra senesnės už indoeuropiečių kultūrą. Iš Lévi-Strausso galėtume perimti transformacijos sąvoką: mitas nėra *vienas* pasakojimas, tai pasakojimo transformacijų visuma. Pereinant nuo sintagmatikos prie paradigmatikos, galėtume sakyti, kad indoeuropiečių kultūra yra transformacijų visuma. Visa tai aprašyti – ištisa indoeuropeistų veiklos programa. Reikia likti ištikimam Saussure'o teorijos apie indoeuropiečių balsių sistemą paskatoms; tai buvo didžiulė kalbos mokslo pažanga. Man rūpi perėjimas prie kūnų deginimo; tokia elgsena nebuvo perduota genais; tai nėra privalomas indoeuropiečių tapatumo požymis.

P. J. – Aptardamas bičiulystės santykius (palaikomus per bites ir per žemę), Jūs pabrėžiate ryšį tarp feodalizmo ir kultūros, suvokiamos kaip visuma. Kadangi negalima apeiti istorijos, ar nebūtų galima sakyti, kad yra įvykių grandinių, sąlygojančių galimos struktūros aktualizavimą tam tikra ypatinga forma? Štai čia ir turėtų įsiterpti struktūrinis sistemos atpažinimas, atkuriantis vienovę.

A.J. G. – Tikrai taip. Šiuo atveju suvokiame istoriją kaip tąsą, o ne kaip savotišką struktūrų transformaciją. Ir mitas, ir figūratyvumas turi savo vidinį laiką. Galima rasti mitų, kuriuose kalbama

apie viena kitą pakeičiančias žmonijos kartas, apie vienas po kito einančius amžius. Pasakojama, kaip ir Graikijoje, apie milžinų rasę. Juos valdė vyriausias dievas, bet jie buvo tokie netikę, kad dievas pas juos nusiuntė du savo pagalbininkus: Vėją ir Vandenį. Pagriebę žemę kaip lėkštę, jiedu ėmė ją mėtyti, kad paskandintų. Vyriausiasis dievas pamatė, kad milžinų rasei gresia pražūtis. Taigi jis pasiunčia deivę Laimą, tai yra Laimę, kad būtų sugrąžinta tvarka. Milžinų pora buvo išgelbėta. Žemė vėl išniro, ir buvo pradėta nauja rasė. Deivė Laima pamoko milžinus, kaip prasimanyti vaikų. Ir štai tada prasideda vadinamųjų indoeuropiečių dievų karta. Antraeiliai pirmosios kartos dievai tampa pagrindiniais dievais. Vienas iš vandens dievų tampa pirmuoju indoeuropiečių triados dievu.

G. P. – Ar šis kosmogoninis mitas nėra susijęs su dinastijos istorija?

A.J. G. – Ne, tai deivės Laimos mitas, kurį aš analizuoju savo knygoje. Ji yra savotiška gyvenimo ir mirties, taigi likimo, deivė, ankstesnė už trifunkcinį panteoną. Bent man taip atrodo, nes Perkūnas nieko neįkuria, jis tik vykdo lemtį. Jis taip pat vadinamas Dievų Rykiu, dievų valios vykdytoju; tai vyriausias policijos pareigūnas.

P. J. – Jūs remiatės konkrečia situacija, kurią bandote suprasti, o ne teoriniu paveldu. Yra tam tikras ryšys tarp tokio apsisprendimo ir Jūsų ką tik pareikštų pastabų apie etimologiją: ji yra įtikinanti tik tuomet, jei paaiškina prasmę čia pat, tyrinėjimo kontekste.

A.J. G. – Taip, aš kalbu kaip tas, kuris svarsto pats dalyvaudamas tyrime, kaip lauko tyrėjas, ieškantis teorijos praktikai, o ne teorijos teorijai. Toks turbūt skirtumas. Kai užsiimi kuriuo nors dalyku, klausi savęs: kaip aiškinti turimus dokumentus? Negalima nepastebėti, kad greta literatūrinių tekstų dar yra ritualų, yra somatinių, gestinių tekstų. Jie gali perteikti reikšmę. Jie tiesiogiai susiję su teologija, nes šaukiasi įvairių dievybių, antgamtinių jėgų pagalbos. Tai akivaizdu kalendorinėse šventėse: kiekviena šventė susijusi su tam tikros dievybės arba kelių dievybių kultu. Didžiulė problema – patiekalų paruošimas, jiems naudojami produktai ir t.t.: ištisa, labai sudėtinga sintagmatika. Kiekvienai šventei numatytas kitoks meniu. Darbo pakaks visai kulinarinių paslapčių tyrėjų

kartai. Gal tai nėra taip pat svarbu, bet palyginama su šių klausimų reikšme judaizmui. Judaizme, aišku, tai esminiai dalykai. Dievas kalba per maitinančią burną. Pagrindinė yra archeologijos, jeigu taip galima tai vadinti, problema, ir ne vien todėl, kad naudojamės tiktai XIX šimtmečio folklorine literatūra ir religijos duomenimis iš XIV amžiaus. Jeigu imsime šiuolaikinius afrikiečių ritualus, susidursime su tais pačiais sunkumais: dar tebepraktikuojama religija yra daugiau ar mažiau paveikta islamo ir krikščionybės. Aš vadovavau disertacijoms iš šios srities. Susiduriama su dirbtinės arba giliosios šių tekstų desemantizacijos problema – žodinių, bet taip pat ir gestinių tekstų. Jų nebesupranta. Gestiniai tekstai gali būti apeigos, žaidimai, kuriuose žmonės dalyvauja linksmindamiesi ir kurie jiems, beje, neatrodo itin reikšmingi, tas pat pasakytina apie žodinius tekstus; jau daviau tokių pavyzdžių. Yra atgyvenų, virtusių sukalkėjusiais posakiais, kuriuos sunku iššifruoti. Ką gi aš padariau? Užsimojau surinkti šimtus kortelių iš skirtingų kontekstų, ir štai po truputį man, pavyzdžiui, pradeda ryškėti rainų žirnių reikšmė. Jeigu turiu šimtą kortelių su išrašais apie rainus žirnius, apie įvairų jų vartojimą, pamažu išryškėja mitinis žirnis, jo savotiškas išaiškinimas, kuriuo galima ir net privalu užsiimti, jeigu nori būti mitologas. Bet tam nepakanka pasakojimo... Puiku, jei yra pasakojimų, nes naratyvinės struktūros nurodo, ko galima tikėtis toje ar kitoje vietoje; tai leidžia savaip numatyti, iš dalies nuspėti, trisdešimt ar keturiasdešimt procentų. Bet semantinis branduolys išsprūs, jei nerasime rakto motyvams, kurie įsitaiso šiose naratyvinėse struktūrose ir yra derinami vieni su kitais. Tiktai panaikinus visus ribоženklius tarp mitinių ir nemitinių tekstų, prasmingų ir bereikšmių, vaikų ar suaugusiųjų žaidimų, tiktai naudojantis visa šia medžiaga ir suvokus, kad mitinis matmuo aprėpia visą kultūrą, galima imtis mitologinių elementų rekonstrukcijos arba giliajame, arba daugiau figūratyviame lygmenyje. – Skatindamas pasitelkti ritualus, norėčiau pasakyti, kad labai naudingi gali būti žaidimai, vaikų arba piemenėlių žaidimai. Iki 1914 metų kiekviename kaime buvo po kerdžių ir kiekviena šeima siųsdavo po vaiką prie bendros bandos. Tarkime, piemenys atkuria ištisą ritualą, kurį būtų galima taip apibrėžti: „ką daryti, kad

saulė anksčiau nusileistų", nes jie jau pavargo. Jie stato palapinę, įtaiso savotišką tiltą, po kuriuo kabina duonos kriaukšlę; duona tapatinama su saule. Gulasi ant nugaros, šliaužia po tiltu: jei pačiups duoną, saulė tuoj nusileis. Šie žaidimai yra desemantizuoti ritualai, kuriuos įmanoma iki galo rekonstruoti; piemenys taip pat turi savo dainų ir t.t. – Kaip jau sakėme, mitiniai pasakojimai nėra vienintelė mitologijos forma, anaiptol ne vienintelė.

G. P. – Tokia rekonstrukcija įtraukia visus Jūsų išskirtus mitologijos lygmenis. Ir trijų funkcijų lygmenį, ir tą lygmenį, kurį laikote ankstesniu, savotišką likimo religiją. Šioje medžiagoje esama skirtingų klodų.

A.J. G. – Be abejo. Galbūt derėtų kalbėti ne apie prieštaringus pasakojimus, bet apie įvairius variantus. Kad religijos susideda iš kelių klodų, rodo būdingas dviejų deivių – Laimos ir Aušrinės – konkurencijos arba painiojimo pavyzdys; jos dažnai suplakamos, nelengva jas atskirti. O kodėl? Paprasčiausiai todėl, kad ir vieną, ir kitą pakeitė Mergelė Marija. Sykiu ji pasisavino visą šlovinamąją abiejų deivių konotaciją. Kraštutinis pavyzdys būtų Čenstakavos Juodosios Mergelės kultas Lenkijoje, po kuriuo tikriausiai slypi religinis substratas. Kitose šalyse Mergelės Marijos vaidmuo kuklesnis. Iš tiesų sąveikos, mediacijos – visa tai dėmesio verta problema. Aušrinė jau buvo Žemės deivė, visų žemėje išgyvenusių...

G. P. – Taigi vaisingumo deivė apskritai ...

A.J. G. – Bendriausiais bruožais – taip. Kaip žinote, per pastaruosius šimtą metų buvo mėgaujamasi vaisingumu, jį matydavo visur. Aš nesakau, kad to nėra. Ryškėja kitas lygmuo, kuris verčia grįžti prie Dumézilio modelio. Esama kitų damų, pavyzdžiui, dvi miško deivės Ragana ir Medeina; ir čia netikėtai man paaiškėjo Lévi-Strausso ryšys su trifunkcionalumu. Galima sakyti, kad jos atitinka Artemidę ir Hekatę. Tačiau esu skaitęs, kad Graikijoje šios dvi damos labai dažnai buvo laikomos viena deive. Ta pati problema iškilo ir man: ar čia nėra viena ir ta pati deivė? Kadangi yra du vardai; be to, yra romėniška interpretacija: Diana. Šiaip ar taip, abi jos yra nekultūrinės erdvės deivės: viena yra skaisti mergelė, o antroji skatina nevedybinius santykius. O jų pagrindinė veikla, bent jau tiek, kiek jas pažįstame, pirmosios – Dianos/Artemidės atve-

ju – yra išvengti vedybų, o antrosios – Raganos, žiniuonės, kuri turi devynias dukteris – privilioti nakčiai jaunikaičius, o paskui juos nužudyti... Tai žmogėdros ir Nykštuko istorija. Perrault pasakoje tai funkcionalus, įprasmintas motyvas, o čia žudomi vyriškiai, užsimanę vesti. Ten, kur gardžiuojamasi krauju, ten, kur kalba kraujas, yra gamtos, o ne kultūros valdos. Randame pirmąją skirtį – vyriškumas/moteriškumas: moteriškumas – tai gamta, vyriškumas – tai kultūra. Matote, kuo vėl pavirto Dumézilio modelis. Jis moteriškumą siejo su žemdirbyste, vaisingumu. Bet kur dėti šias deives, kurios yra gamtiškos deivės, miško deivės?

V. TIKĖJIMŲ ISTORIJA

1. Mitologija kaip metakalba

G. P. – Koks ryšys tarp dinastinės mitologijos ir liaudies religijos? Tarp mitologijos, įteisintos karališkoje aplinkoje, ir tos, kuri buvo paplitusi XIX amžiuje, iki XX amžiaus pradžios?

A.J. G. – Nelengva atsakyti. Viena, man rodos, aišku: įsitvirtinus krikščionybei, neišvengiamai išnyksta karinė funkcija. Ji darosi nebereikalinga. Šio pasaulio galingieji gali pasikliauti šventaisiais, tuo tarpu liaudžiai tai nieko nebesako. Beje, tai atitinka tolydinį Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės nuosmukį; rusų žemėse nuo XVI amžiaus įsigali Maskva. Suverenumas buvo tam tikra ideologija: žmonės žinojo, dėl ko jie kovojo. Viename užbaigtame, bet dar neišspausdintame veikale aš aptariu santykį tarp *vėlių*, mirusiųjų sielų, ir lietuvių kariuomenės pulkų, žygiuojančių su savo vėliavomis. Rusų* epe kalbama apie „gausiavėliavius lietuvius". Ką reiškia *vėliava*? Tai „vėlių būrys". Žygiuoja visa bendruomenė, gyvieji drauge su mirusiais; taip susidaro pulkas. Matote, kokia tai ideologija, kokį „hitlerinį" poveikį šiuo atveju ji turėjo daryti. Kai tai buvo prarasta, tada jau aišku... Bet kita vertus, Perkūnas, dievas žandaras, išlieka, nes jis yra krikščionių dievo dešinioji pasaulietinė ranka. Jis priimamas, leidžiama jį vadinti dievu,

* Turėtų būti – estų (*vert. past.*).

nes jis palaiko tvarką. Sunkumų atsiranda aptariant Andoją, vandeninį dievą viešpatį, lietuvių Neptūną. Įsigalėjus krikščionybei, grįžtama prie lavonų laidojimo; taigi mirusieji atsiduria po žeme, o ne po vandeniu. Antrojoje XVI amžiaus pusėje Prūsijos kunigaikštis uždraudžia lietuviams rašyti savo kalba bei laidoti mirusiuosius savo žemėje. 1737 m. Žemaičių vyskupas Karpis paskelbia tokį pat draudimą ir įkuria kapines. Mirusiųjų dievas dar galėjo „išgyventi", nepaisant pasikeitusio požiūrio, kai jis buvo čia pat, lauko ribose, ir kai jis globojo šeimą, kuriai priklausė ir mirusieji. Bet kai teko juos perdanginti ir palaidoti prie bažnyčios, jie atsidūrė toli nuo saviškių. Kas gi išliko XIX amžiuje? Štai ir vėl iškyla ritualų problema. Išliko paprotys lydint velionį į kapines ties lauko riba numesti truputį šiaudų. Kodėl? Atsakymas paprastas: kai mirusiojo dvasia grįš, ji galės čia pailsėti. Buvo akivaizdu: net ir išvežtas, jis sugrįš arčiau mūsų. Nutolstama pamažu. Kaip matote, yra savotiška degradacija, bet taip pat prisiminimas, išlikusi kolektyvinė atmintis. Štai kur problema: kaip įtraukti vadinamuosius folklorinius duomenis arba įpročiais virtusius ritualus į mitologiją, į bendrąją mitologijos sampratą.

P. J. – Tai ne šiaip sau trifunkcinio modelio degradacija, o bendresni dalykai. Trifunkcionalumas atitinka tą laiko tarpsnį, kai iškyla suverenumo problema. Tai, ką Jūs rekonstruojate, peržengia, išeina anapus griežtų suverenumo rėmų.

A.J. G. – Suverenumo samprata nebėra taip stipriai išgyvenama. Kas gi atsitinka? Esminė buvo karinė funkcija; dabar dievas Perkūnas „atsakingas" už audrą, Dievo pyktį. Kitas dievas viešpats tampa Mėnulio dievu: jo funkcija – teikti džiaugsmą, laimę; jis darosi šiek tiek žemdirbys. Kai kuriose vietovėse net nežino Mėnulio vardo, sako tiesiog Dievaitis; ir moterų mėnesinių nevadina dievo *Mėnesio* vardu, sako „dievinės". – Taigi išlieka du dievai – žandaras ir geradarys. Tai nebeatrodo didinga, tai nebėra paties suverenumo artikuliavimas, kaip tada, kai šalis yra suvereni ir kai žmonės figūratyviai klausia: kas gi yra ta valdžia, kas yra visagalybė? Tai krikščionybėje vadinama pagrindiniais Dievo požymiais. Indoeuropiečių trifunkcionalumas, mano supratimu, duoda galimybę kelti tą pačią problemą, taip sakant, „politeistiškai".

P. J. – Tai labai svarbu svarstant istorijos klausimus. „Tikėjimai" yra atsakas į iškilusias problemas; o šios problemos kinta priklausomai nuo epochos ir aplinkybių, kaip Jūs pastebėjote nurodydamas politinius ir teologinius skirtumus tarp lietuvių ir latvių. Ilgainiui tai pasireiškia naujų mitų iškilimu, o vėliau degradacija. Tačiau mitologija yra veikla, atsakymas į pasikeitusias situacijas.

A.J. G. – Drįsčiau net sakyti, kad apie religiją reikėtų kalbėti tik tada, kai iškyla suverenumo problema; kitaip turime tik lyginamąją mitologiją. Aišku, kad Afrikos juodaodžių gentis nesprendžia suverenumo problemų; jie kelia kitus klausimus, galbūt daug detalesnius, įžvalgesnius, bet kitus. Mitologija iš tiesų yra savotiška metakalba, leidžianti figūratyviai kalbėti apie *polio* santvarką; dėl to reikia pasinaudoti visų figūratyvių diskursų analize. Mitologijos sąvoka yra abstrakti, filosofinė. Semiotika nuo to pradėjo. Per vieną paskaitą Vilniuje nustebinau savo klausytojus: manęs paklausė, kaip aš paaiškinčiau graikų filosofijos atsiradimą. Aš atsakiau: tai yra figūratyvumo, graikų mitologijos įvedimas į abstraktų mąstymą. Kodėl to prireikė? Kaip tik tuo metu formuojasi Atėnų miesčionija... Iš tiesų gal čia esama tam tikro sąryšio; stiprėjant miesčionijai, išplinta patarlės, išreiškiančios miesčionijos sveiką nuovoką. Tuo tarpu kitose visuomenėse jos gali atlikti kitą funkciją, pavyzdžiui, juridinę. Nebepamenu, kokioje afrikiečių gentyje abi pusės teisme varžosi patarlėmis. Kiekvienai patarlei ieškoma jai prieštaraujančios; laimi tas, kurio patarlė nesusilaukia atsako: tai daug geriau nei du šimtai *Okaseno ir Nikoletės** mergelių.

G. P. – Ne sykį sakėte, kad problemos, su kuriomis susiduriate tyrinėdamas baltus, iškyla ir kaimyninėje finougrų srityje ir kad tarp pirmųjų, indoeuropiečių, ir antrųjų, kurie nėra indoeuropiečiai, būta įvairios sąveikos. Ar galėtumėte patikslinti, kaip suprantate kultūrinį regioną mitologijos plotmėje?

A.J. G. – Jeigu keliausite aplink Baltijos jūrą, po baltų šalių pateksite pas finus, estus ir suomius, po to sutiksite skandinavus, švedus, norvegus, danus. Pati geografija jau apibrėžia šį regioną, ar jis būtų kultūrinis, ar ne. Lietuvių folkloras yra turėjęs tam tikros

* *Okasenas ir Nikoletė* – anoniminis prancūzų riterių romanas (*vert. past.*).

įtakos užkariautojams švedams. Būta taip pat leksikos skolinių ir pan. Bet šios rūšies tyrinėjimų labai maža, nes stinga specialistų, kurie mokėtų ir baltų, ir finų kalbas. Aš veltui šaukiausi pagalbos. Mano galva, kultūrinis regionas svarbiau nei kalbinis regionas; tačiau tai reikia įrodyti. Ieškant to, kas akivaizdu, sakytume, kad betarpiškam bendravimui labai svarbus somatinės gestikuliacijos vaidmuo: taip žmonės supranta vieni kitus. Pirmiausia tai ritualai, ypač tie ritualai, kurie šliejasi prie šventybės, pasaulio stebuklų garbinimas ir baimė to, kas dar gali atsitikti, to, kas yra greta mūsų: taip šventybė ir apibrėžiama. Jeigu pasidomėsite, tarkim, Prancūzijos sektų populiarumu, pastebėsite, kad šiuo paribiu iškart pasinaudojama nusivylusiems patraukti... Kaimynams kažkas pasisekė – padėjo magija, užkalbėjimai; kruša suplūkė jūsų laukus, o kitų laukai liko nepaliesti: štai lemtingas veiksnys. Mus gąsdinantis nacionalizmas dar XIX amžiuje buvo visiškai nežinomas. Antai Livonijoje, dabartinėje Latvijoje, pramaišiui gyveno finai ir baltai. Paskui atsikraustė vokiečiai, atnešė kalbą tarpininkę. Švedai valdė Latviją ir Estiją ketvertą amžių. Suomijos kunigaikščiu penkis ar keturis šimtmečius buvo Švedijos karalius, ir dabar kone dešimt procentų suomių kalba švediškai; jiems tai naudinga ir ekonominiu, ir kultūriniu požiūriu. Skandinavai, priklausantys germanų (t.y. indoeuropiečių) kalboms, turėjo įtakos finams ir baltams. Pavyzdžiui, yra daug panašumų tarp skandinavų ir lietuvių dievų. Votanas, arba Odinas, kuris atitinka indų Varūną, tuo pat metu yra karo dievas, visai kaip Lietuvoje Kalevelis, „kalvis", užėmęs Velino vietą. Šį vardą randame suomių *Kalevaloje*. Bet tasai, kurį XIX amžiaus mitologai buvo linkę laikyti karo dievu, iš tiesų tėra žandaras. Dumézilis turėjo pripažinti, kad čia kažkas ne taip. Baltų ir jų kaimynų mitologijose aptinkamos trinarės indoeuropietiškos struktūros. Ką reiškia šis trilypis Dumézilio suskirstymas? Taip iš tikro yra. Bet iš tikro tai yra ir padalijimo, paskirstymo principas. Tuo pat metu reikia pasakyti, kad semantinis krūvis gali būti paskirstytas kitaip. Kadangi negalima rimtai pasikliauti tikriniais vardais, fonetika, visa kita yra savotiška formali armatūra, kuri leidžia mąstymo plotmėje išgryninti kiekvieną suverenumo funkciją. Vėliau, figūratyviame lygmenyje, jos maišosi.

2. *Gyvatė ir namai*

G. P. – Grįžkime prie kasdieninės religijos. Ar galėtumėte papasakoti apie židinio dievybes, ir būtent apie gyvačių kultą, kuriuo labai domėjosi misionieriai ir keliauninkai?

A.J. G. – Gana keista, bet dokumentai, susiję su gyvačių kultu, yra prastai sutvarkyti; todėl apie tai kalbantys autoriai temato vieną dalyko pusę. Nuo XVI amžiaus turime plačią dokumentaciją, pirmiausia jėzuitų ataskaitas. Kontrreformacijos laikais jie keliavo po šalį ir ieškojo konkrečių įrodymų: kuo būtų galima žmones apkaltinti? Kokie jų kasdieniniame gyvenime buvo erezijos, „klaidingo" tikėjimo ženklai? Būdavo puiku, jei pavykdavo įrodyti, kad jie garbina akmenį arba medį, arba gyvatę, kurią jie maitina karvių pienu. Jų akimis, gyvatė buvo kažkas siaubinga, šėtoniška... Todėl, norėdami parodyti, ką nuveikę, jėzuitai savo ataskaitose suskaičiuodavo, kiek gyvačių jie užmušė, kiek akmenų suskaldė arba kiek medžių nukirto. Pavyzdžiui, sykį suparalyžiavo ranką, nukirtusią medį... Tai tokios istorijos. Jėzuitai buvo dalykiški žmonės, mėgstantys anekdotus. Maždaug kas trečias jėzuitas buvo lietuvis, kuris suprasdavo, kas sakoma; kiti žiūrėdavo, tyrinėdavo, kartais vertėjų padedami. Lietuviai jėzuitai pateikia gana išsamius aprašymus; galbūt jie patys tuo šiek tiek tikėjo! Sužinome, kad dievas-gyvatė gyvena gerojoje troboje, kampe, kur stovi girnos. Jis gyvena po girnomis, ten jo guolis. Jo vardas *Pagirnis*, tai sudurtinis žodis, išvestas iš žodžio *girnos*. Taip nurodoma gyvenamoji erdvė. Stebėtojai jėzuitai mums aiškina: tai savotiškas altorius arba medinis indas, pripildytas žemės, kur įsirango demonas. Jis atpažįstamas pagal rato formos figūras (kartais jos lyginamos su moterų papuošalais). Jis lieka nematomas, bet kartais šliaužioja po trobą. Vienas tautosakininkas, įkūręs lietuvių tautosakos archyvą, galvojo, kad šie demonai, gyvenantys po girnomis, tikriausiai buvo lėlės. Štai folklorinis aiškinimas: tai susiję su tuo, kad estai taip pat turėjo lėles, kurias vadino *peko* – nežinau kodėl. Kadangi buvo išspausdintas tik lietuviškas tekstas, aš paprašiau vieną savo bičiulį Vilniuje pasižiūrėti lotynišką rankraštį. Nustačiau, kad čia kalbama apie du skirtingus dalykus; pirmiausia tai puodas, pripildytas

žemės, o antra – demonas; o kultas buvo skiriamas žemei ir demonui tuo pat metu. Tuo tarpu Grunau aprašyme (XVI amžius) vyriausias Prūsų dievas pavaizduotas su puodu prie kojų, kurį dengia javų pėdas ir iš kurio kyšo gyvatės galva. Taigi atitikimas yra visiškas. Beje, šios gyvatės vykdė tam tikras funkcijas; per pagonių Naujuosius metus padengdavo stalą, padėdavo visokiausių valgių ir nuleisdavo iki žemės rankšluostį, kad gyvatės galėtų užkopti ir paragautų kiekvieno valgio. Kai valgį paragaudavo, tai reiškė, kad pradžia yra gera, kad metai bus geri, kad šio valgio visiems pakaks. Reikėjo, kad tai išaiškintų pagonių žynys, lydimas kaimo senio. – Taigi aptikau gana keistą porą: Žemyna, tai yra Demetra, ir gyvatė, Pagirnis, buvo garbinami drauge. O čia esanti žemė tebuvo ūkininko žemės valdų metonimija. Vienas jėzuitas praneša, kad sykį kažkoks ūkininkas, nieko neišmanantis apie gyvačių kultą, išsinuomojo lauką. Jį apsėjo, tačiau kai nuvalė derlių, pamatė visuose vežimuose knibždant gyvates. Valstietis klausia, kas čia dedasi ir ką reikia daryti. Jam paaiškina, kad jis nepakankamai aukojo žemei. Tada jis paima miltų, išbarsto juos po visą lauką, ir gyvatės dingsta. Ši pašvęsta žemė vadinama „žeme meldžiama". Taigi tie, kurie garbina žemę po girnomis, kreipiasi į visas Demetros valdas – šiuo atveju galima kalbėti apie vaisingumą, – o gyvatė laikoma dievų pasiuntiniu. Jos prigimtis kitokia nei Žemynos: ji yra Andojo, lietuviškojo Mitros, pasiuntinys. Štai kas liko religijai degradavus. Gyvatė tapo vienu iš svarbiausių namų dievų.

G. P. – Ar šis Mitros atitikmuo taip pat yra dievas teisėjas, sutartinio suverenumo dievas?

A.J. G. – Lietuvių Mitra paskiria lemtį; iš tiesų tai – likimas. Jis rūpinasi ir sutartimis, bet tai nėra prekijų bendruomenė. – Taigi turime dvilypį kultą. Buvo aukojami pirmieji kiekvienų vaišių valgiai. Kiekvienoje šventėje pirmasis gurkšnis, pirmasis kąsnis tenka drauge Pagirniui ir Žemynai. Tai buvo aukos prieš sėdant prie stalo. Dabar, jei pereisime prie XVII amžiaus Rytų Prūsijos, Praetorijaus aprašuose praktiškai kalbama tik apie Žemynos (Demetros) kultą. Nuolat drauge minimi du kiti dievai, kurių vardai morfologiškai išvesti iš žodžio *žemė*: Žemėpatis, „žemės viešpats", ir

Žemėlukas, diminutyvas; atrodo, kad protestantams geriau sekėsi kovoti su gyvatėmis negu jėzuitams; Žemėlukas buvo gyvatės metamorfozė. Praetorius, kaip visi to meto rašytojai, buvo kunigas, pastorius. Jis mokėjo lietuviškai, bet lietuviai jam visko nepasakojo; tai, ką jis sako apie gyvačių kultą, nėra patikima. Prie šios dievų poros šliejasi trečiasis dievas – ugnies ir dūmų valdovas. Šiuo atveju reikia perprasti visą reikšmės architektūrą. Tai ne ugnies dievas, o dievas, globojantis ugnį, tai yra savotiškas židinio dievas. Kiekvieni namai turėjo židinį. Būtent šia prasme jis dar vadinamas *Namų Dievu*; tai yra namų, dinastijos, suverenumo dievas. Šiuo atžvilgiu man daug pagelbėjo Dumézilis, nes jis parodė, kad mažasis ugnies dievas buvo dinastijos dievas: vos tik atėjusi į sostą, dinastija įvesdavo savo namų dievus; dievas viešpats buvo namų židinio dievas. – Kyla klausimas: kas tas namų dievas? Kadangi tai Andojo (Mitros) sinonimas, ar tai negalėtų būti Žemėpatis? O gal tai buvo gyvatė, Žemėlukas? Aš tik užsimenu apie šią temą. Reikėtų apie tai parašyti knygą.

G. P. – Buvo gyvenama su gyvatėmis. Ar jos buvo visai nepavojingos? Ar būdavo, kad jos keršydavo?

A.J. G. – Tai, be abejo, buvo žalčiai. Jei gyvatė kam nors įkerta, tučtuojau ieškoma akmens, o akmuo – tai Velinas, štai kur slypi jo energetinės galios. Yra išlikę daug užkalbėjimų, kuriuos kalbėdavo eidami į mišką, kad gyvatė neįkąstų arba kad greičiau užgytų įkandimas. Neįmanoma gyvačių griežtai suskirstyti. Visos jos buvo susijusios su Žemės deive Žemyna. Mitinėje plotmėje gyvatė kildinama iš vandens; bet ji įlenda į žemę, yra žemės globoje. Suprantama, būdavo sugebančių pasinaudoti piktais kerais, jie paleisdavo gyvatę pas kaimyną. Kai kurie XVI amžiaus tekstai gana tiksliai aprašo, kaip keršyta.

G. P. – Tekste apie lietuviškąjį Vulkaną* Jūs atskleidžiate sodybos architektūros reikšmę bei architektūros ir žemdirbystės santykį, ypač džiovinant derlių. Susidaro įspūdis, kad lietuvių troba

* Žr. žemiau spausdinamą straipsnį „Vulcanus Jagaubis" (tekstas, neįėjęs į prancūziškąjį variantą *Des dieux et des hommes*, atitinkantis knygos *Apie dievus ir žmones* IV skyriaus „Dievai ir šventės" pirmąją dalį).

yra ištisai rituališka, aktyviai veikianti mitinėje plotmėje. Kiekviename kampe kažkas vyksta.

A.J. G. – Todėl, pradėjęs kaip mėgėjas, iš tiesų nebežinojau, kur tai mane nuves. Darosi ganėtinai baisu, nes negali būti visų galų meistras. Pavyzdžiui, susidomėjęs žvaigždynais, aš kreipiausi į du astronomijos profesorius. Jie pradėjo man aiškinti, bet čia taip pat kaip su mokesčių inspektoriais, iš jų kalbos nieko nesupranti! Juo daugiau jie aiškina, juo viskas atrodo painiau...

3. Religinis personalas

G. P. – Jūs parodėte, kad namų šeimininkė ritualuose vaidina svarbų vaidmenį; ji pirmoji susitinka su mažaisiais židinio dievais, namų maitintojais ir t.t. Tai lietuvių religijos „paskutinė" stadija. Bet kas atlikdavo žynio funkcijas? Ar šeimos galva buvo taip pat ir žynys? Ar, be žynių, buvo ir raganių?

A.J. G. – Viskas priklauso nuo laikotarpio, apie kurį kalbama, ir nuo daugiau ar mažiau atokių regionų. Jeigu domitės Pietų Lietuva, labiausiai atsilikusia, XIX amžiaus pabaigoje aptinkate dvejopus vardus: viena vertus, tai *burtininkai*, veiksmažodžio *burti* vedinys; kita vertus, *kerėtojai*, iš veiksmažodžio *kerėti*. Apskritai pirmieji yra geri, antrieji blogi – pagal poros Andojas–Velinas (Mitra–Varūna) funkcijų pasiskirstymą. Akivaizdu, kad sumaištis kyla įsigalint krikščionybei: pradedama deginti raganas. Tai krikščioniška išmonė. Bet kuris ponas turėjo teisę sudeginti savo raganą: bajorų respublikoje jų atsirado daug. Skandinimas buvo antrasis būdas patikrinti, ar įtariamoji iš tiesų ragana: jeigu nuskęsta, vadinasi, ji – ne ragana; jei išplaukia, vadinasi, tai ragana. Puikus argumentas!

Žvilgterėkime dabar į XVII amžiaus Prūsų Lietuvą; prisiminkime, kad iki pat Kionigsbergo ji buvo apgyventa lietuvių genčių ir tiktai į rytus* – prūsų. Praetorius, palikęs šimtus puslapių, pagrįstų dokumentais, nurodo dvi su šventybe susijusių veikėjų rūšis; tai arba to paties kaimo žmonės – seniausi, turintys autoritetą ir va-

* [Į vakarus (?)].

dovaujantys šeimos ar kaimo apeigoms, arba „išminčiai", atvykstantys iš kitos Nemuno pusės. Pastarieji yra tikrieji šventikai, profesionalai; jie yra kviečiami, atlyginama jų kelionė. Jie vadinami *maldininkais* (iš žodžio – *malda*).

G. P. – Tai šaknis, kurią Benveniste'as aptiko hetitų kalboje; jos prasmę jis taip apibrėžia: „kreiptis į dievybę ritualiniais žodžiais". Ar pagrindinė maldininkų paskirtis – mokėti maldų?

A.J. G. – Tai kvalifikuoti tarpininkai; jų prašo, kad jie melstųsi.

G. P. – Tokia ir brahmanų funkcija Indijoje. „Paprastas" tikintysis negali kreiptis tiesiai į dievus, jis turi atsilyginti brahmanui, kad šis sukalbėtų maldą.

A.J. G. – Taigi dviguba kunigystė gyvavo iki XX amžiaus; viena vertus, tai buvo katalikų kunigai, kita vertus, elgetos. Šie elgetos leidžiasi į tolimas keliones: šimtas kilometrų jiems buvo niekai. Jie keliaudavo būriais, išsirikiavę. Kai vyksta apeigos, jie jau čia, šventoriuje, kaip kokie sargybiniai. Paskui kiekvienas atskirai keliaudavo iš vienos sodybos į kitą, rinkdami, kas jiems priklausė. Buvo tam tyčia skirtų dienų, trys ar keturios per metus, kai privalėta jiems duoti duonos. Elgetos yra senieji specialistai, o katalikų kunigai – naujieji. Dažnai tautosakoje ir tikėjimuose jie aptinkami greta: „Daviau pinigų mišioms" ir „Paprašiau elgetų, kad jie pasimelstų"; išbandomos abi galimybės.

G. P. – Jiems kiekvienas už ką nors būdavo skolingas. Jie buvo kreditoriai likusios visuomenės dalies atžvilgiu. Ar esate matęs tokių elgetų?

A.J. G. – Taip, būdamas paauglys, aš jų mačiau. Jie dėkodavo, melsdavosi, giedodavo, visuomet iš eilės. Imkime kitą paprotį: kunigo lankymąsi prieš Kalėdas. Jis atvažiuoja su vargonininku, zakristijonu ir t.t. ir vienu ar dviem tuščiais vežimais duoklei surinkti: maišai miltų, viščiukai, triušiai ir dar kitokio gero. Po savaitės – elgetų eilė. Duoklės rinkimas abiem atvejais apibūdinamas tuo pačiu žodžiu: *kalėdoti* – keliauti po kaimus prieš *Kalėdas*, rinkti sau duoklę. Elgetoms taip pat reikia išdalyti atliekamą medų, kadangi šis geras skirtas ne prekiauti; jo duodavo dviejų ypatingų kategorijų žmonėms: elgetoms ir gimdyvėms. Suprantama, kas kita, kai elgetos ateina į laidotuves; jie gieda dvi naktis. Tai gražu, tai viena

gražiausių apeigų, kurias man teko matyti: gūdžiame kaime, vidury miškų, mažoje medinėje koplytėlėje koks dvidešimt Šaliapino bosų – kai dar giedodavo gražia lotynų kalba. Iš tiesų trokšdavai numirti!

G. P. – Kuo virto ši elgetų tradicija šiandien?

A.J. G. – Tai dar nepakankamai tyrinėta. Aš bandžiau atkreipti etnologų dėmesį. Bet kadangi tai susiję su religija, tai, žinoma, labai pavojinga. Kad gautum oficialų leidimą, reikia būti labai ryžtingam... Arba reikia aiškinti, kad tai nereikšminga. Aš patariau vienam muzikos konservatorijos profesoriui: „Jums bus lengviausia paaiškinti, jei sakysite, kad jus domina tik melodija, o ne žodžiai". Kaip tik šiemet turėjau ten nuvažiuoti, kad daugiau sužinočiau. Yra lobių, kurie nyksta.

Konstruoti ir rekonstruoti

P. J. – Jūs dažnai vartojate žodį „konstruoti". Dabar istorikai kartais sako, kad nėra faktų, o tiktai interpretacijos. Norėčiau sužinoti, kaip Jūs pats suprantate žodį „konstruoti". Jums leidus, tai būtų paskutinis klausimas.

A.J. G. – Tai priklauso nuo labai bendrų nuostatų. Skaitymas – tai konstravimas: toks pirmasis semiotikos teiginys. Remdamiesi tekstu, konstruojame prasmę: tai dekodavimas. Sudėtiniame – žodiniame ir somatiniame gestiniame – kultūros reiškinyje prasmė yra visur, imanentinė, vidinė. Reikia taip pergrupuoti vienetus ir atkarpas, kad išryškėtų konstrukcija. Tai tarsi dėlionė. Atliekamos dalinės rekonstrukcijos toje ar kitoje srityje, bandoma aprėpti vis platesnes sritis. Lietuvių religija – kaip graži moteris, kuri paseno ir nuvargo: galima bandyti rekonstruoti formų grožį iš išlikusių veido bruožų.

FOLKLORAS IR MITOLOGIJA: METODO PROBLEMOS

Mieli bičiuliai ir kolegos*,

Aš buvau pakviestas dalyvauti šiame kolokviume nelabai aiškiais sumetimais, tačiau sutikau su šiuo pasiūlymu dėl visai suprantamos priežasties; jaučiu didelę simpatiją suomių tautai, kuri tokia artima manajai, – esu kilęs iš Lietuvos, kai kurie iš jūsų tai žino.

Kaip specialistą mane ypač domina kultūros bei įvairių kultūrų problemos ir būtent evoliucija tos neaiškios disciplinos, susiformavusios pavadinimu *Volkskunde* arba *Folklore*, šiandien vadinamos įvairiai, pavyzdžiui, „sakytine tradicija". Taigi manau, kad per 40 ar 45 minutes, kurios man yra skirtos, tikriausiai galėsiu pasitarti su jumis, pasvarstyti, kas yra folkloras, kam jis gali būti naudingas.

Tad kas yra folkloras? Vokiečiai jau sugalvojo naują terminą, kuris leidžia folklorą statyti priešpriešiais „folklorizmui". Iš tikrųjų tarp to, kuo, viena vertus, domisi etnologija – pavadinkim ją „mokslu, išsamiai tyrinėjančiu archajines visuomenes", ir, kita vertus, folklorizmo, kurio esmė – paskatinti šokti bretonus su savo apskritomis skrybėlėmis (dideliam publikos džiaugsmui), yra neabejotinai rimta sritis, kurią sunku aiškiau apibrėžti. Visa tai, beje, jau sena istorija, ir suomių mokykla čia taip pat yra šiek tiek susikompromitavusi. Jūs žinote, kad folkloras pirmiausia buvo vertinamas kaip grožio šaltinis. Folklorą rinko, jį dainavo, atlikinėjo folklorines apeigas, ir šios tendencijos iki šiol tebeveikia kai kuriuos tyrinėtojus,

* Tekstas iš įrašo, padaryto posėdžio metu.

bet šalia jų jau nuo XIX a. pradžios plinta nuomonė, jog liaudies išmintis yra tautos genijaus išraiška. Tuomet kiekviena tauta puolė ieškoti savo genijaus, savo *Volksgeist*. Visa tai, žinoma, labai jaudinantys dalykai, bet leiskite man kalbėti apie juos šiek tiek nepagarbiai. Kažkada, pakviestas dalyvauti viename „Plejados" leidinyje iš „Pasaulio literatūrų" serijos, aš veikiai supratau, kad iš manęs tikėtasi samprotavimų apie specifinę lietuvių tautos dvasią, bet kad ji niekuo nesiskiria nuo rumunų ar, sakykim, suomių tautos dvasios. Ieškoti specifinių bruožų, aišku, yra labai gražu, bet, kultūringai kalbant, aš manau, kad tai skraidymas padebesiais ir kad tai yra etapas, kurį turi pereiti visuomenė, pradedanti domėtis savo tautos sakytine kultūra, bet tik pereinamasis etapas. Žymioji suomių mokykla taip ir padarė XX a. pradžioje, racionalizuodama folkloro tyrinėjimus, net, sakyčiau, įkvėpdama jiems pozityvizmo dvasią. Daugybės studijų rezultatas buvo vadinamoji Aarnės-Thompsono klasifikacija – reikalingiausias įrankis viso pasaulio folklorui ir apskritai naratyvumo tradicijai tyrinėti; bet šis pozityvizmas vedė į tam tikrą teksto *desakralizaciją*, kažkaip *susmulkino* „išgyvenimus", vaizdžiai tariant, nupešiojo vertės elementus. Aš stoju būtent prieš šią tendenciją ir ieškau naujo, tinkamo žodžio.

Problema gali būti formuluojama šitaip: tyrinėtojo požiūriu „sakytinė tradicija" galiausiai privalo būti užrašyta, įrašyta ir išsaugota. Taip ji nustoja būti gyvu kalbėjimu ir nuo šiol tampa *dokumentu*. Bet *kam* to reikia? Tam, kad būtų atkurta ankstesnė būklė, būklė kultūros, iš kurios galiausiai lieka tik tikėjimai, patarlės, mįslės bei pasakojimai, t.y. maži pasklidi elementai tos didingos *visumos*, kokia buvo kultūra pradžioje. Vadinasi, folkloristo, kaip tyrinėtojo, užduotis būtų, mano manymu, ištirti ir atkurti, panašiai kaip tai padarė kalbininkai, pirmiausia indoeuropeistai, kažką panašaus į *pirmapradę kultūrą*, tą stadiją, kuri leistų suvokti kultūrą kaip kažką koherentiška.

Juk įsigilinę į surinktus ar užrašytus folkloro duomenis pastebėsime, jog ten yra visai nelygiaverčių dalykų. Rasime dainų, užrašytų, kaip jūs žinote, šimtais tūkstančių egzempliorių, bus ir pasakojimų, bet rasime, pavyzdžiui, ir kalendorinių švenčių aprašymų. O ką reiškia tos kalendorinės šventės? Jos yra, pasakytų

etnologai, kaimo bendruomenės darbų ir vargų akompanimentas. Bet jei jūs atsigręšite į antikos laikus, pamatysite, kad esama kalendorinės tvarkos ir kalendorinių švenčių ir Romoje bei Graikijoje ir kad tai yra ritmas, pasikartojantis švenčių ciklas dievų garbei, dėkingumo dievams išraiška. Kitaip sakant, tai nėra tik tai, ką mes esame išsaugoję dabartinėse kaimo bendruomenėse pavienių ritualų ar šventinių papročių forma; tai yra intensyvaus religinio gyvenimo liekanos. Ir svarbiausia, manau, yra atkurti, ištirti, kokios tai buvo apeigos ir kokiems dievams jos buvo skirtos. Koks buvo vienos ar kitos kultūros ritmas, pasakyčiau, *šventasis alsavimas*.

Kalbant apie ritualus akivaizdu, kad mūsų visuomenės taip pat yra savaip rituališkos, bet jose yra išlikę ir itin vertingų ritualų, pasireiškiančių vaikų žaidimais, piemenų išdaigomis, linksmais pasakojimais arba nedideliais vaidinimais, kuriuos valstiečiai rengia per šventes. Ką visa tai reiškia? Kodėl mes tuo domimės? Ar tik todėl, kad tai vaidinimai? Bet kam stengtis juos išsaugoti, kokiam tikslui? Tik tuo atveju galima kalbėti apie kultūrų išsaugojimą ir išgelbėjimą, jei tos kultūros jau iš pradžių *turi vertę*. Prieš kalbant apie išsaugojimą, reikia pirmiausia patvirtinti ir aptarti verčių buvimą, nes man neatrodo, kad nemotyvuotas saugojimas būtų savitikslis. Ką mes pastebime tuose vaikų ir piemenų žaidimuose, tuose linksmuose vaidinimuose? Matome, jog tai yra *desemantizuoti*, jau praradę savo prasmę ritualai. Ištirti ir atkurti jų tikrąją, kadaise gyvavusią, bendruomenių išgyventą *reikšmę*, remiantis tomis konfigūracijomis, kurias pavyksta užčiuopti tradicijose, yra nepaprastai sunkus uždavinys.

Ir čia mes prieiname išvadą, kurią aš padariau dvidešimt metų po truputėlį kaip „meistrautojas" rankiojęs folklorinę medžiagą: stengiantis rekonstruoti folklorą, reikia rekonstruoti mitologiją. Manau, kad pagaliau vienintelis tikslas, kurį gali užsibrėžti folkloras, ir yra *mitologijos rekonstrukcija.*

Žinoma, aš ėjau šios srities pirmtakų, didžių žmonių pėdomis. Pirmiausia tai požiūris į mitologiją kaip į ideologiją, t.y. tokią ideologiją, kurią visuomenė pateikia kaip figūratyvų dieviškojo suverenumo atvaizdą. Tokią prasmę turi Dumézilio atlikti indoeuropiečių dievų tyrinėjimai. Tai leidžia politeistiškai įsivaizduoti,

kokiu būdu žmogus gali būti laisvas, kai jo dievai – visagaliai. Tai dar viena projekcija. Ji implikuoja *religinę dimensiją*.

Ir pagaliau aš prieinu kiek netikėtą išvadą, jog, norint darbuotis folkloro srityje, norint tikrai jį mėgti, reikia būti neabejingam *religijai*. Reikia būti neabejingam visoms religijoms, suprasti *religingumą* kaip fenomeną ir pripažinti, jog religingumas yra visos kultūros dalis, labai svarbus jos komponentas. Ir nebūtinai išpažinti tą ar kitą tikėjimą – tai jau kitas klausimas. Bet aš manau, kad *niekada* neturėsime tikros mitologijos, folkloras niekada nebus vertinamas rimtai, jei čia nebus atpažinta ir pripažinta *šventybės prasmė*.

Visus šiuos pasakojimus, išlikusius stebuklinių pasakų forma, atmetus visus sąlygiškumus ir stereotipus, galima laikyti žmogiškosios išminties formomis. Nekalbu jau apie patarles; tai vėl kažkas labai specifiška. Yra pastebėta, jog kiekviena etninė kultūra turi savų patarlių, kad pasakytų „taip", ir tiek pat patarlių, kad pasakytų „ne". Tai kažkas panašaus į stereotipišką sustabarėjusią teismo procedūrą, kuri leidžia argumentuoti ir liaudies teismo, ir teisėjų akivaizdoje. Svarbu tai, kad tokiu būdu žmogiškoji išmintis pasireiškia figūratyviai ir net, sakyčiau, paradoksiškai. Mano manymu, graikų mitologija jau buvo graikų filosofija: šios mitologijos virsmas Sokrato ir Platono veikalais pagimdė filosofiją. Kitais žodžiais tariant, mitologija – tai figūratyviai užkoduota filosofija.

Galiausiai, tuo ir baigsiu, aš manau, kad tikra mitologija – tai kažkas daugiau nei religija, nei filosofija, tatai galiausiai yra kultūra plačiąja prasme. Mūsų desakralizuotoje visuomenėje kiekvienas gestas, kiekvienas veiksmas tampa elgsenos stereotipu. O visuomenėje, kur šventybė tebėra gyva, kiekvienas veiksmas, filosofija, mokslas – botanika, zoologija, etninė botanika, etninė zoologija ir t.t. – disponuoja įvairiomis klasifikacijos procedūromis, taksonomijomis, naratyvinėmis struktūromis, aprėpiančiomis visą mūsų elgseną.

Ir paskutinis pavyzdys: aš domiuosi bitėmis; mano studija apie bites kol kas išleista tik lietuviškai, bet po dviejų mėnesių ji pasirodys prancūzų ir anglų kalbomis. Aš supratau, kad bitės – tai atskira kalba, yra bičių kalba, kuria galima kalbėti apie įvairius kitus dalykus. Bičių motinėlė, karalienė, – tai deivė, kuri Lietuvoje, kaip

ir senovės Graikijoje, buvo ištekėjusios moters simbolis. Bičiulystė – draugystė per bites, kai pasidalijama spiečiumi, bendrai naudojamasi aviliais – yra viena pirminių feodalizmo formų. Tai taip pat pagalbinė giminystės institucija: jei šeimoje būdavo per daug vyriškos lyties įpėdinių, jiems nuotakas parinkdavo iš susibičiuliavusių per bites. Ir statistikos duomenys rodo, jog Lietuvoje bitininkaudavęs paprastai antrasis sūnus. Moterys neturėjo teisės užsiimti bitėmis. Tai – ne moterų darbas. „Užsiiminėti bitėmis – tai tas pat, kaip ir užsiiminėti moterimis", – sako valstiečiai.

Pasidomėję dar ir midaus gėrimo ritualais, paplitusiais ir Suomijoje, ir Pabaltijy, matome, kaip išsiplečia bičių kalbos reikšmė. Tačiau galėčiau paimti ir kokį kitą pavyzdį, sakysim, lokio ar triušio, įvairiose civilizacijose, kuris tampa figūratyvia priemone pasakyti kažką kita.

Daugiau negaišinsiu jūsų laiko ir baigsiu pasakydamas, jog jei verta užsiimti bitėmis – o pirmiausia moterimis, – tai ne mažiau svarbu užsiimti folkloru, bet folkloru kaip *reikšmės visuma*, t.y. kad būtų *atkurtos kultūrinės vertybės*, dėl kurių vėliau vertėtų kovoti.

RODYKLĖS

Apie dievus ir žmones

Index nominum

Index rerum

Tautos atminties beieškant

Index nominum

Index rerum

Asmenvardžių rodyklė

BIBLIOGRAFINĖS PASTABOS

Apie dievus ir žmones

Apie dievus ir žmones. Lietuvių mitologijos studijos, Chicago: Algimanto Mackaus knygų leidimo fondas, 1979, 360 p. Perspausdinta: Algirdas Julius Greimas, *Tautos atminties beieškant. Apie dievus ir žmones*, Vilnius–Chicago: Mokslas – Algimanto Mackaus knygų leidimo fondas, 1990, p. 5–342.

Greimo mitologinėse studijose ne visada laikomasi dabartinės lietuvių kalbos normų. Pedantiškai normindami raštų kalbinę raišką eitume prieš autoriaus valią. Šioje knygoje vengta keisti Greimo leksiką net ir tais atvejais, kai žodžiai vartojami neteiktinomis reikšmėmis (tiktai *skaityti*, kur leido kontekstas, taisyta į *laikyti*). Suvienodinta skyryba ir rašyba. Patvarkyta sintaksė („atitinka *sampratai*" keičiama į „atitinka *sampratą*", „atstovauja *vertybes*" – „atstovauja *vertybėms*", „suredaguotas *būtajame laike*" – „*būtuoju laiku*", „žinomas *pas tautas*" – „žinomas *tautoms*" ir pan.) ir žodžių daryba (leksikalinis – *leksinis*, unikalinis – *unikalus*, tiesioginiai – *tiesiogiai*, hierarchiniai – *hierarchiškai*, paniekinančiai – *paniekinamai*). Tikriniai vardai pateikiami laikantis dabartinių jų rašybos taisyklių. Įvairuojančios bibliografinių nuorodų santrumpos nevienodintos, tiktai pirmąkart nurodant šaltinį pateikiama visa knygos ar straipsnio antraštė. Prancūziškas nuorodos ženklas *v.* (*voir*) keičiamas lietuvišku *žr.*

Tautos atminties beieškant

Tautos atminties beieškant. Apie dievus ir žmones, Vilnius–Chicago: Mokslas – Algimanto Mackaus knygų leidimo fondas, 1990, p. 345–509.

Greimo prierašas prie knygos vardų rodyklės: *Rodykles parengė Elina Bikelytė. Autoriaus padėka jai.*

Redaguota laikantis aukščiau aptartų principų. Pataisymai, įvesti šios knygos sudarytojo, pateikiami laužtiniuose skliaustuose (pvz., Lietuviškos pasakos [yvairios], LP[Y]).

Baimės ieškojimas

Baimės ieškojimas. Samprotavimai apie vieną liaudies pasakų grupę (iš prancūzų kalbos vertė Rolandas Pavilionis), in Algirdas Julius Greimas, „Baimės ieškojimas", *Semiotika*, 1999, Nr. 7, p. 11–25. Pirmoji publikacija in Algirdas Julius Greimas, *Semiotika. Darbų rinktinė*, Vilnius: Mintis, 1989, p. 183–199. Originalas – „La quête de la peur. Réflexions sur un groupe de contes populaires", in Algirdas Julien Greimas, *Du sens. Essais sémiotiques*, Paris: Editions du Seuil, 1970, p. 231–247.

Antroje straipsnio išnašoje analizuojamų pasakų šaltiniai nurodyti netiksliai. Be 5 pasakų iš J. Basanavičiaus rinkinio *Iš gyvenimo vėlių bei velnių* ir pasakos, paskelbtos M. Davainio-Silvestraičio rinkinyje lenkų kalba, Greimas naudojosi 2 variantais iš J. Basanavičiaus rinkinio *Lietuviszkos pasakos. I. Medega lietuviszkai mytologijai* (Shenandoah Pa., 1898) ir 25 variantais iš Lietuvių literatūros ir tautosakos instituto lietuvių tautosakos rankraštyno. 20 iš 33 Greimo analizuotų variantų išspausdinta leidinyje *Semiotika*, 1999, Nr. 7, p. 44–100.

Pasakojimo aktantų struktūra. Generatyvinio priėjimo bandymas, *Semiotika*, 1999, Nr. 7, p. 26–43. Pirmoji publikacija in *Semiotika. Darbų rinktinė*, p. 200–220. Originalas – „La structure des actantes du récit, essai d'approche générative", in *Du sens*, p. 248–270.

Nebaigti tyrinėjimai

Žvėrūna Medeina, *Baltos lankos*, 1993, Nr. 3, p. 77–93.

Yra išlikę du straipsnio variantai. Pirmojo, platesnio, rankraštis kartu su parengiamąja medžiaga saugomas Vilniaus universiteto bibliotekos Rankraščių skyriuje Greimo fonde (F 245-95). 1983 me-

tais autorius jį buvo atsiuntęs Broniui Savukynui. Antrasis, glaustesnis, taikytas publikavimui *Baltose lankose*. Vietoj I ankstesniojo rankraščio skyriaus („Miško laumė") jame yra įžanginis problemos aptarimas. Naujai parašyti 2 pirmieji II skyriaus poskyriai. Nuo II.3 poskyrio „Kultūra ir natūra" iki pabaigos straipsnyje pateikiamas taisytas pirmojo varianto tekstas. Spausdinant straipsnį *Baltose lankose* viena vėlesnio rankraščio spraga buvo atkurta pagal ankstesnįjį variantą.

Šioje publikacijoje išlaikoma autorinė nuorodų žymėjimo tvarka ir atsisakoma ankstesniųjų redaktorių sudaryto bendro abiem variantams pastabų ir nuorodų sąrašo. Pirmasis straipsnio variantas spausdinamas „Priedų" skyriuje.

Gedimino sapnas (lietuvių mitas apie miesto įkūrimą: analizės bandymas), *Kultūros barai*, 1998, Nr. 8/9, p. 65–75. Iš prancūzų kalbos vertė Kęstutis Nastopka. Straipsnio rankraštis prancūzų kalba „Le songe de Gediminas (essai d'analyse du mythe lithuanien de la fondation du cité" ir įvairi parengiamoji tyrinėjimo medžiaga – išrašai, pastabos, plano metmenys – saugomi Vilniaus universiteto bibliotekos Rankraščių skyriuje (F 245-109, 108).

Redaguodamas straipsnį, autorius pataisymus (vietomis virš nenubrauktų senųjų žodžių) įrašė raudonu rašalu. Kai kurios nuorodomis pažymėtos teksto vietos liko nepaaiškintos. Rankraštis baigiasi naujo skyrelio antrašte – IX.6 (turėtų būti IX.5) *Les Lieux* (Vietovės). Antroje paskutinio lapo pusėje užrašyta *Tauras, Šventaragis, Kreivasis; Plikas par oppo[sition] à Gauruotas.* Nurodyta priešpriešа *Bas* [apačia]/*Haut* [viršus]. Yra pastaba: *Tauras ir Gel. Vilkas yra viršuje.* Sprendžiant iš parengiamosios medžiagos, mito erdvės aprašymas turėjo būti vienas iš paskutinių straipsnio skirsnių.

Parengiamojoje mito analizės medžiagoje yra Jaano Puhvelo straipsnio „The Indo-European Structure of the Baltic Pantheon" mašinraštis su autoriaus dedikacija: „For A.J. Greimas with kind regards". Straipsnyje, be kitų, remiamasi M. Gimbutienės pranešimu, skaitytu II Baltijos studijų konferencijoje 1970 m. lapkričio mėnesį. Tad Greimo straipsnis, matyt, rašytas 1971 m. Savo paskaitoje Vilniaus universitete (1971 m. rudenį) Greimas pateikė Gedimino mito analizę kaip bandymą formuluoti tam tikras lietuvių mitologijos hipotezes (yra magnetofoninis šios paskaitos įrašas). Jis sakosi

remiąsis savo straipsniu, kuris „jau yra parašytas prancūzų kalba". Po kelerių metų pokalbiuose su Romu Sakadolskiu (*Akiračiai*, 1977, Nr. 9) ir su Rolandu Pavilioniu (*Problemos*, 1978, Nr. 12(1)) Greimas sako, kad Geležinio Vilko mito analizės dar nėra užbaigęs.

Straipsnio vertime M. Stryjkowskio, J. Długoszo ir S. Grunau veikalų citatos pateikiamos pagal leidinį *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai*, t. 1–2, Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidykla [leidybos institutas], 1996–2001.

Palemono giminės genealogija, *Kultūros barai*, 2003, Nr. 1, p. 70–76.

Greimo archyve (Vilniaus universiteto bibliotekos Rankraščių skyrius, F 245-98), be gausios parengiamosios medžiagos, yra išlikę du platesni analizės fragmentai. Pirmajame, neturinčiame bendros antraštės, remiantis Bychovco kronikos pasakojimu apie romėnų atsikraustymą į Lietuvą, lietuvių žemių jungimąsi bei plėtimąsi į Rytus, aptariami mitiniai pasakojimo elementai ir trys siauresni klausimai – herbų simbolika, Kentauro herbo mitinis turinys ir Naugarduko dinastijos simbolinės funkcijos. Ištisinį tekstą pertraukia tyrinėtinų problemų formulavimas. Fragmento antraštė parinkta pagal pirmąjį sakinį. Antrajame fragmente – „Izotopijų homologacijos" – yra nuoroda į atskirą rankraščio fragmentą „*Grumpis – Eikšis – Graužis*". Ji įterpta į spausdinamą tekstą. Skelbiant šiuos Greimo rankraščių fragmentus suvienodinta rašyba ir skyryba, šiek tiek pakoreguota sintaksė. Visi redakciniai papildymai pažymėti laužtiniais skliaustais.

Apie Nykštuką ir Grigo ratus (lietuviškojo *Hermio* beieškant), *Baltos lankos*, 2003, Nr. 17, p. 81–115. Studijos rankraštis kartu su mašinraščiais ir gausia parengiamąja medžiaga saugomas Vilniaus universiteto bibliotekos Rankraščių skyriuje (F 245-95). Iš sudaryto keturių dalių plano rašomąja mašinėle perrašyta I, II ir trys IV dalies poskyriai. Iš III dalies perrašytas antrasis ir dalis trečiojo poskyrio.

Baltų lankų publikacija parengta pagal rankraštį ir mašinraštį. Greimo pažymėtos, bet neįrašytos nuorodos atkurtos remiantis parengiamąja medžiaga. Kaip ir kiti papildymai, jos įterpiamos į laužtinius skliaustus. Žodyninių nuorodų santrumpos pateikiamos pagal *Lietuvių kalbos žodyną*. Suvienodinama rašyba ir skyryba. Nor-

minamos kai kurios sintaksinės konstrukcijos ir graikų vardų transkripcija (Greimas rašo: *Hermes, Hestia, Zeusą*).

Etimologinės pastabos dėl kelių Mannhardto teonimų. Iš anglų kalbos vertė Kęstutis Nastopka, pirmoji publikacija. Straipsnio originalas – „Etymological Notes on some Theonyms in Mannhardt", in *Linguistics and Poetics of Latvian Folk Songs: Essays in Honour of the Sesquicetennial of the Birth of Kr. Barons*, edited by Vaira Vīķis-Freibergs, Kingston and Montreal: McGill-Queen's University Press, 1989, p. 113–120.

Medžiaga Mitologijos žodynui. Spausdinama iš rankraščio (Bronio Savukyno asmeninis archyvas).

Mitologijos žodyno projektą Greimas aptarinėjo susirašinėdamas su Broniu Savukynu. Kartu su 1987 m. spalio 29 d. laišku jis pasiuntė 22 žodyno straipsnių pavyzdžius ir pasiūlė tokius dievų ir deivių vardų aprašymo principus:

„1. **Entrée.** Lietuviška vardo forma (jei šaltiniuose vardo forma labai atitolusi nuo lietuviškosios, duodamas savo vietoje tik vardas svetima forma, nusiunčiant į lietuviškąją).

2. **Datations.** Duodama pirma vardo paminėjimo data, po to – kelios kitos, jei nurodo „parcours". (Net ir tautosakos rinkiniuose rastų vardų data nurodoma.)

3. **Kontekstai.** Duodama, jei yra, keletas citatų, paaiškinančių teonimą įvairiuose kontekstuose (jo bruožai, veikla ir t.t.).

4. **Funkcijos.** Nagrinėjamos visų pirma funkcijos (nes vardo etimologija dažnai surišta su mitiniu turiniu). Komentuojami kiti autoriai (jei rimti, pvz., Mannhardt, Balys ?, Greimas ir t.t.).

5. **Etimologija** (jei reikia – diskusijos tuo klausimu).

6. **Nuorodos.** Sugretinant dievybes ar mitines būtybes – pagal jų funkcijas, etimologiją ir t.t."

(B. Savukynas, „‚Kol tėvynę išvaduos, padarytume žodyną'. A.J. Greimo lietuvių mitologijos tyrimo trečias projektas", *Kultūros barai*, 2002, Nr. 11, p. 81.)

Laiške Savukynui (1987 10 25) Greimas sako turįs apie 50–60 suredaguotų kortelių. Be 22 straipsnių, atsiųstų Savukynui, dar 7 kiti teonimai aprašyti straipsnyje „Etimologinės pastabos dėl kelių Mannhardto teonimų". Greimo archyve mitologijos žodyno kortelės nėra išskirtos. Mitologinių išrašų kartotekoje (F 245-111) tarp 4579

lapų greta mitinių objektų yra sukaupta medžiagos apie įvairias dievybes. Kai kurios Savukynui atsiųstos kortelės veikiau laikytinos išrašais negu suredaguotais straipsniais. Ko gero, nurodytųjų 50–60 mitologijos žodyno straipsnių Greimas dar nebuvo suredagavęs.

Atsiųstoje medžiagoje stinga straipsnio *Aukštiejas* pradžios. Pirmasis išlikęs sakinys atkuriamas pagal šios dievybės aprašą straipsnyje „Etimologinės pastabos dėl kelių Mannhardto teonimų".

Priedai

Žvėrūna Medeina: pirmasis straipsnio variantas, *Baltos lankos*, 1993, Nr. 3, p. 93–111. Straipsnio rankraštis saugomas Vilniaus universiteto bibliotekos Rankraščių skyriuje (F 245-95).

Straipsnis nebaigtas redaguoti. „Pastabose ir nuorodose" pieštuku įrašytose pastabose nurodoma panaudotina medžiaga iš Greimo mitologinių išrašų kartotekos. „Pastabos ir nuorodos" patikslintos pagal rankraštį ir parengiamąją medžiagą. Nuorodų patikslinimai, įvesti B. Savukyno arba šios knygos sudarytojo, pateikiami laužtiniuose skliaustuose.

Mito balsai Lietuvoje. Pokalbiai su Algirdu Juliumi Greimu. Iš prancūzų kalbos vertė Kęstutis Nastopka. Pirmoji vertimo publikacija – „Mito balsai Lietuvoje. Susitikimai su Algirdu Juliumi Greimu" (iš prancūzų kalbos vertė Gražina Kadžytė), *Tautosakos darbai*, 1994, t. III (X), p. 22–52.

Šioje knygoje spausdinamas naujas, patikslintas vertimas. Originalas – „Les voix du mythe en Lithuanie". Entretiens avec Algirdas Julien Greimas, *Lalias, Actes des sessions de linguistique et littérature, 6 (Aussois, 27 août – 1er septembre 1984)*, Service des publications. Université de la Sorbonne nouvelle, Paris III, p. 9–39.

Folkloras ir mitologija: metodo problemos (iš prancūzų kalbos vertė Jūratė Navakauskienė), *Kultūros barai*, 1988, Nr. 12, p. 32–33.

Pranešimas, skaitytas tarptautinėje konferencijoje „Kalevala ir pasaulinės žodinės tradicijos". Straipsnio originalas – „Folklore et mythologie: problèmes de méthode", in *Kalevala et traditions orales du Monde. Colloques Internationaux du CNRS*, Editions du CNRS (éd. Jocelyne Fernandez-Vest), Paris, 1987, p. 33–38.

MITŲ ARCHEOLOGIJA

Lietuvių atmintyje Algirdas Julius Greimas iškyla dviem veidais – kaip semiotikas, Paryžiaus semiotikos mokyklos įkūrėjas, ir kaip mitologas, senųjų tikėjimų tyrėjas. Iš tikrųjų tai yra vienas ir tas pats Greimas. Greimo *Struktūrinė semantika,* padėjusi naujos mokyklos pamatus, išleista 1966 metais. Tais pat metais, remdamasis Claude'o Lévi-Strausso pateikta bororų mito analize, jis pabandė suformuluoti teorinius mitinio pasakojimo interpretacijos pagrindus*. Garsusis antropologas tąsyk nepritarė semiotikui, ir tai paskatino Greimą perkelti „lauko tyrimus" į gimtąją kultūrą.

Prancūzų žurnalisto paklaustas, kaip jis atėjo į semiotiką, Greimas atsakė: „Mano ‚intelektualinis' kelias iš dalies paaiškinamas mano kilme ir tais įvykiais, kuriems atsivėrė mano jaunystės Lietuva; būti semiotiku – tai kelti prasmės klausimą."** Vytautui Kavoliui jis aiškino pradėjęs savo „semiotines studijas" nuo mitologijos, o ne atvirkščiai***.

Pirmasis lietuvių mitinis tekstas, kurį Greimas įtraukė į savo semiotinius tyrinėjimus, buvo 33 pasakos apie Bebaimį Herojų variantai****. Šis pasakos tipas patraukė Greimo dėmesį dviem atžvilgiais: kaip visoje Europoje paplitusi fabula ir kaip lietuvių kultūros

* A.J. Greimas, „Pour une théorie de l'interprétation du récit mythique", in *Communications,* 1966, 8, p. 28–59.

** A.J. Greimas, *Iš arti ir iš toli. Literatūra, kultūra, grožis,* Vilnius: Vaga, 1991, p. 93.

*** Ten pat, p. 31.

**** A.J. Greimas, „La quête de la peur. Réflexions sur un groupe de contes populaires", in *Echanges et communications. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son 60e anniversaire,* La Haye: Mouton, p. 1207–1222. [Perspausdinta in *Du sens. Essais sémiotiques,* Paris: Le Seuil, 1970, p. 231–247.] „La structure des actants du récit, essai d'approche générative", in *Du sens,* 1970, p. 248–270.

mitinio universumo dalis. Pirmuoju atžvilgiu tyrėjas pastebi ryškius šios pasakos skirtumus nuo Vladimiro Proppo aprašyto (ir *Struktūrinėje semantikoje* teoriškai modifikuoto) stebuklinės pasakos modelio. Kanoniška stebuklinė pasaka yra pasakojimas apie atkūrimą socialinės tvarkos, kurią ardo visuomenės priešiškumas. Pasakojimo ašį čia sudaro socialinį autoritetą įkūnijančio Lėmėjo ir visuomenės gelbėjimo užduotį vykdančio subjekto santykiai. Tuo tarpu pasakoje apie baimės ieškojimą visuomenės negandų ir priešiškumo priežastis yra pats herojus, nepripažįstantis nei pasaulietinio, nei šventojo autoriteto. Tad šios pasakos akstinas yra ne pažeista socialinė tvarka, o pripažinti verto (šventą baimę keliančio) autoriteto ieškojimas. Jos galutinis siekis – pasaulio tvarkos (ir dieviškos, ir žmogiškos) įvedimas.

Kanoniškose stebuklinėse pasakose herojus atlieka savo lemiamąjį išbandymą utopinėje erdvėje – „toje ypatingoje vietoje, kur žmogaus veiksmas įstengia nugalėti būties tęstinumą"*. Socialinio *čia* atžvilgiu toji vieta pasirodo kaip transcendentinis *kitur*. Pasakoje apie Bebaimį Herojų ji apima visą erdvę, kurioje herojus buvoja atsiskyręs nuo žmonių bendruomenės. *Kitur* esantis „stebuklingumas" tuo būdu įgyja išsklidusio mitiškumo reikšmę. Norint atskleisti mitinį pasakos turinį, būtina pažinti ir tas naratyvines struktūras, kuriomis jis reiškiamas, ir lietuvių kultūros mitologinį kodą. Jį Greimas rekonstruoja pasitelkdamas universaliąsias *gyvenimo/mirties*, *gamtos/kultūros* kategorijas, taip pat erdvės (*aukštai* vs *žemai*) ir laiko (*naktis* vs *diena*) priešpriešas. Universaliųjų kategorijų ir gamtos stichijų (*ugnies, vandens, žemės*) homologiniai atitikmenys ryškina figūrinį mitinio universumo lygmenį.

Greimo taikomos pasakos analizės procedūros, kaip ir *Struktūrinėje semantikoje*, sieja sintagmatiką ir paradigmatiką, pasakojimų formų gramatiką ir semantiką. Iš naratyvinių sekvencijų, išbarstytų skirtinguose pasakos variantuose, suskliausdamas jų funkcinę reikšmę, tyrėjas sudaro sudėtinę metasekvenciją ir pasitelkia ją pasakojimo kodui atskleisti. Paaiškėja, kad analizuojamame mitiniame universume galiausiai susiduria du lygiaverčiai pro-

* A.J. Greimas, *Maupassant. La sémiotique du texte. Exercise pratiques*, Paris: Seuil, 1976, p. 99–100.

tagonistai, kurie kėsinasi vienas į kito veiklos sritį – pasakos herojus ir Velnias. Savo mitinėmis galiomis jie primena senuosius lietuvių dievus viešpačius, apdovanotus aukščiausia – gyvenimo ir mirties – valdžia. Velnias, įkūnijantis magiškąjį suverenumą, valdo pomirtinį gyvenimą, naktinį pasaulį, žemę ir požemį. Bebaimis Herojus, pasižymintis karžygio prigimtimi ir sumanumu, – priešmirtinį gyvenimą, saulės pasaulį, ugnį. Greimas svarsto, ar šitaip aprašytą mitinį signifikatą nebūtų galima susieti su mitologinio Perkūno signifikatu.

Įjungus į mitinį pasakojimą humoristinę pasakos užbaigą, kur miegantis herojus nugalėtojas išsigąsta šalto vandens, joje atpažįstami tokie kodo elementai kaip elgetų aiškiaregystė, mirties šalčio ir gyvenimo šilumos priešprieša. Metonimiškai susiejus epizodą su dieviškuoju Lėmėju (mitiniu karalium, kurio duktė atitenka herojui kaip pripažintam saulės pasaulio valdovui), ryškėja trečiosios lietuvių ikikrikščioniškojo panteono dievybės semantinis turinys: žinojimas, siūloma sutartis, mirusiųjų pasaulis, vanduo. Vėliau tą pačią semantinę konfigūraciją Greimas siejo su sutartinio suverenumo dievybe Andoju arba jo apraiška Dievaičiu Mėnuliu. Tad pasakos apie Bebaimį Herojų analizė laikytina pirmuoju Greimo bandymu atskleisti lietuvių mitologijoje trifunkcinę suverenumo sampratą.

Aptardamas tos pačios pasakos aktantų struktūrą, Greimas kelia klausimą, kiek įvairūs mito pasakojimo būdai priklauso nuo naratyvinių pasakotojo įgūdžių ir nuo istorinio kultūros konteksto. Tuo tikslu analizuojama įterptinė pasakos sekvencija, kur herojaus ieškojimus pakreipia pasaulietinis ir šventasis Lėmėjas. Pamatine laikoma toji struktūra, kur pasaulietinį ir šventąjį autoritetą įkūnija tas pats atlikėjas. Pasak Greimo, šis mitas per amžius buvo pasakojamas lietuvių tautoje, kol jį išsprogdino atėjusi krikščionybė, kadangi katalikiškoje bendruomenėje tokia struktūra, kur herojaus tėvas būtų drauge ir kunigas, negali būti leksiškai išreikšta. Įterptinės sekvencijos funkcija – atskleisti Lėmėjo melagingumą herojaus akyse. Įveikdamas priešininką, kuris dedasi priklausąs pomirtiniam pasauliui, herojus paneigia jo tariamą šventumą. Bet kad būtų demaskuotas netikrasis Lėmėjas, jį apibūdinantis šventumo

požymis (*šventumo* sema leksemose *kunigas, zakristijonas, varpininkas, vargonininkas*) turi virsti melagingu šventumu. Tad išdaviko figūra šioje sekvencijoje yra sudėtinė: į ją įeina ir melagingas Lėmėjas, ir pasaulietinis priešininkas. „Nelyginant tos Pietų Amerikos tautelės, kurios misionierių atneštą Evangeliją automatiškai integruoja į savąją mitologinę sistemą, XV–XVII a. lietuviai panašiu būdu įjungia krikščioniškojo šventumo autoritetą – kunigą į savo pasaką tik tam, kad pačią Krikščionybę joje atmestų. Krikščioniškasis kunigas (arba zakristijonas) ne tik kad neįvaro ‚šventos baimės', t.y. dievobaimingumo, mūsų herojui, atvirkščiai: baimė, kurią jis bando sukelti, yra nesakralinė, ne šventa, o simuliuota."*

Taikydamas lietuvių mitologijai griežtas reikšmės aprašymo procedūras, Greimas stengėsi rasti tokį kalbėjimo toną, kuris leistų, jo paties prisipažinimu, išsaugoti „mitinę atmosferą, kasdieninio religingumo išgyvenimą, be kurių joks sakralinio pasaulio aprašymas neįmanomas". Jis pats sudarė du lietuvių mitologijos tomus – *Apie dievus ir žmones* (1979) ir *Tautos atminties beieškant* (1990). Archyve liko pasakojimo apie Gedimino sapną, pasakos apie Nykštuką analizė, Palemono mito analizės fragmentai, didžiulė mitologinio pobūdžio išrašų kartoteka.

Knygos *Apie dievus ir žmones* pratarmėje Greimas užsimena apie dvejopą mitų skaitymą: paradigminį arba sintagminį. Pirmuoju atveju mituose atpažįstama bendroji kultūrinė filosofija, aksiologinės sistemos, pagal kurias bendruomenė mąsto savo kultūrą. Analizuodamas archajinių bendruomenių mitologijas šį požiūrį pagrindė ir išplėtojo Claude'as Lévi-Straussas. Antruoju atveju mitologijoje siekiama atpažinti vertybių sintaksinės artikuliacijos išraišką. Mitas suvokiamas kaip aktantinė struktūra, aktualizuojanti vertybes, atsirenkamas iš virtualios aksiologinės sistemos, ir suteikianti joms figūratyvų pavidalą. Mituose ieškoma ideologijos, padedančios bendruomenei suvokti pačiai save, ją formuojančias prieštaringas jėgas, žemiškojo ir dieviškojo suverenumo santykius. Analizuodamas palyginti išsivysčiusias, pasidalijusias į klases indoeuropiečių bendruomenes, šiuo keliu ėjo Georges'as Dumézilis.

* A.J. Greimas, „Apie folklorą, religiją ir istoriją", in *Metmenys*, 1970, 19, p. 43.

Lietuvių mitologiją galima skaityti ir paradigmiškai, „indėniškai" (pagal Lévi-Straussą), ir sintagmiškai, „romėniškai" (pagal Dumézilį). Pirmajame lietuvių mitologijos studijų tome Greimas iš XVI–XX a. surinktos etnografinės medžiagos bandė restauruoti archajinei kaimo bendruomenei būdingus papročius ir ritualus, po krikščionybės apnašomis slypinčias senųjų tikėjimų liekanas. Pirmuosiuose antrojo tomo skyriuose, taip pat Gedimino sapno ir mitinės Palemono genealogijos tyrinėjimuose jis praskleidė lietuvių mitologijos sluoksnį, užfiksuotą XIII–XVI a. rašytiniuose šaltiniuose ir reprezentuojantį religiją, kurią išpažino susivienijusi lietuvių bendruomenė iki krikščionybės priėmimo.

Pratęsdamas Lévi-Straussą, Greimas atskleidžia lietuvių pasakose įvairias mitiškumo pakopas. Jis siekia paaiškinti lietuvių kultūrai būdingą gyvenimo ir mirties sampratą, pasakojimais reiškiamą požiūrį į likimą ir laimę, grožį ir gerovę. Bet santykį tarp mito naratyvinės struktūros ir figūratyvios raiškos Greimas supranta gerokai plačiau. Lévi-Straussas pasitelkia figūratyvius tikėjimų kodus tam, kad paaiškintų pasakojimo naratyvines formas. Greimo supratimu, mitinis kodas aprėpia visą kultūrą. Kodo pažinimas leidžia atkurti dingusius mitus iš jų nuotrupų.

Greimas rekonstruoja mitinius objektus paradigmiškai gretindamas pasklidus senųjų tikėjimų elementus. Universali *gamtos/kultūros* kategorija, homologiškai gretinama su elementariosiomis reikšmės struktūromis *žalia* vs *virta* (*kepta*), *nuoga* vs *aprengta*, *vanduo* vs *ugnis*, *žemė* vs *oras*, leidžia jam diferencijuoti mitines kaukų ir aitvarų – gėrybių tiekėjų ir saugotojų – figūras, atskleisti bičių ir moterų paralelizmą socialinių mainų struktūrose.

Lietuvių, panašiai kaip skandinavų ir graikų, mitologijoje Greimas skiria kelias dievų kartas. Senosios dievų kartos – milžinų rasės – dievai, pirmieji likimo lėmėjai ir kosminės tvarkos įsteigėjai, padeda žmonių rasei įsitvirtinti žemėje ir paskirsto jai likimo dovanas. Vėliau juos pakeičia dievų viešpačių, iškilusių vienu metu su naująja žmonija, triada.

Trifunkcionalumo idėją, perimtą iš Dumézilio, Greimas sieja su feodalinių struktūrų hierarchija. Neieškodamas ideologijoje tiesioginių ekonominės struktūros (trijų indoeuropiečių bendruomenės

klasių) atitikmenų, jis laiko trifunkcionalumą formaliąja armatūra, pagrindžiančia žmogiškojo ir dieviškojo suverenumo sampratą. Trifunkcinė dieviškojo pasaulio struktūra suvokiama kaip suverenumo galių pasiskirstymo centralizuotoje valstybėje garantija. Tai, ką Dumézilis vadina ideologija, Greimas apibrėžia kaip religiją, įteisinančią suverenumo padalijimą tam tikroje kultūrinėje bendruomenėje.

Kaip struktūros sampratą adekvačiai įvesti į istoriją, kaip susieti įvykių seką su paradigmine sistema – tai bene svarbiausia metodologinė problema, kurią sprendžia Greimas-semiotikas ir Greimas-mitologas. Problemos sprendimo pavyzdys jam buvo Saussure'o įžvalgos, išdėstytos studijoje apie pirminę balsių sistemą indoeuropiečių kalbose (*Mémoire sur le système primitif de voyelles dans les langues indo-européennes*). Remdamasis išnykusiomis hipotetinėmis fonemomis, Saussure'as nustatė indoeuropietiškų šaknų balsyno dėsningumus. Ten, kur ankstesnioji lyginamoji kalbotyra matė padriką indoeuropietiškų šaknų įvairovę, jis atskleidė pastovią šaknies struktūrą, sąlygotą morfologinių ir fonetinių aplinkybių. Sekdamas Saussure'u, Greimas iš pavienių mitologijos faktų siekia rekonstruoti juos valdančią sistemą.

„Kokioje kolektyvinėje pasąmonėje, neiškildamas į paviršių, snaudė G. Dumézilio trifunkcinis indoeuropietiškasis modelis, kad paskui, po daugelio šimtmečių, vėl prasiveržtų visai netikėtoje geografinėje vietoje?" – klausė Greimas*. Lietuvių religijos reformą, įtvirtinusią indoeuropietiškąją dievų triadą, jis siejo su ekonomine bei politine valstybės centralizacija ir mirusiųjų kūnų deginimo apeigų įvedimu. Nukeldamas šį procesą į XI amžių, Greimas, atrodo, bus jį kiek paankstinęs (lietuvių istoriografijoje paprastai brėžiama XII–XIII a. riba). Tačiau tai nepažeidžia metodologinių tyrinėjimo nuostatų: svarbiau ne konkrečios datos, o sisteminis reiškinių ryšys. Vienodi laidojimo papročiai pagrindė vieningą susivienijusių genčių požiūrį į gyvenimą ir mirtį. Lavonų deginimas, reikalaujantis gero technologinio išmanymo, iškėlė kalvystę į ritu-

* A.J. Greimas, S. Žukas, *Lietuva Pabaltijy. Istorijos ir kultūros bruožai*, Vilnius: Baltos lankos, 1993, p. 32.

alinių apeigų rangą, o dieviškoje plotmėje perdavė magiškąją funkciją naujam dievui Kaleveliui, įveikusiam senąjį požemio valdovą Veliną. Figūratyviame lygmenyje atsiranda dangiškosios ugnies, apibūdinančios Perkūno galias, ir požemio – mirusiųjų viešpatystės ugnies – skirtis.

Trifunkcinę suverenumo sampratą maždaug tuo pat metu kaip lietuviai įtvirtina ir prūsai, susiformavę kaip politinė tauta prieš šalį užkariaujant kryžiuočiams. Tuo tarpu latviai, Greimo teigimu, nesudarę vieningo politinio darinio, neįtvirtino suverenumo ideologijos. Jų turtinga mitologija atstovauja senųjų neindoeuropietiškų dievų kartai.

Trinarę indoeuropiečių mitologiją Greimas suvokia kaip struktūrinę schemą, turinčią totalizacijos, visų galimybių išsėmimo, funkciją: „Tai vienetas, suprastas ne kaip *unus*, bet kaip *totus*." Konkretus schemos turinys priklauso nuo istorinio kultūrų sąlygotumo. Paskirstydamas suverenumo galias baltų mitologijose, Greimas pertvarko Dumézilio schemą. Pirmąją Dumézilio funkciją, kuriai Indijos dievų panteone atstovauja Mitra ir Varūna, jis padalija į dvi savarankiškas – sutartinio ir magiškojo suverenumo – sritis. Antroji – karinė – funkcija išlaiko pirmykštį pavidalą. Tuo tarpu trečioji Dumézilio funkcija – vaisingumo, sveikatos, grožio, gėrybių ir t.t. globa, – kurią indoeuropiečių religijose paprastai atlieka moteriškosios lyties dievybės, – pasak Greimo, baltų dievų viešpačių triadoje atskirai nėra atstovaujama: ji priskiriama sutartinio suverenumo funkcijos dievybei. Tad trifunkcinė schema, modeliuojanti žemiškųjų ir dieviškųjų galių hierarchiją, teorinėse Dumézilio ir Greimo konstrukcijose jungia skirtingus ideologinius turinius.

Greimo, kaip ir Dumézilio, trifunkcinio modelio išeities taškas yra ne trijų vyriausiųjų dievų įvardijimas, o trijų suverenumo sričių išskyrimas. Autentiškas mitiškumas nėra savaiminė duotybė – jį reikia sukonstruoti. Svarbiausia Dumézilio pamoka lyginamajai mitologijai Greimas laikė perėjimą nuo fonetinio prie semantinio lyginimo. Lyginamojoje kalbotyroje fonetiniai atitikmenys įgauna reikšmę tik iš anksto apibrėžtų morfemų kontekste. Panašiai ir mitologijoje: „Dieviškąsias figūras, kaip *signifikantus*, galima lyginti tik jeigu jų *signifikatai* jau bus apibrėžti „funkcinių" opozicijų sistemos

rėmuose."* Į trinarę baltų religijų struktūrą įrašomų dievų figūratyvios apraiškos priklauso nuo istorinių ir kultūrinių permainų.

Pirmuoju kandidatu į sutartinio suverenumo dievybės (lietuviškojo Mitros) vietą Greimas laikė Andoją – tikrojo, vandeninio, pasaulio valdovą, tvarkantį pasaulio likimą, bėgantį ir atsinaujinantį laiką, bet taip pat globojantį namų dievybes, atitinkančias trečiąją Dumézilio funkciją. Degraduotas Andojo pavidalas – XVIII–XX a. etnografiniuose užrašymuose paliudytas Dievaitis Mėnulis. Prūsų mitologijoje sinkretines Andojo-Mėnulio funkcijas atlieka Patrimpas, lemiantis „laimę mūšyje ir šiaip kituose reikaluose", bet taip pat globojantis žemdirbystę, gyvulininkystę, sveikatą ir gyvybę.

Į moteriškųjų trečiosios funkcijos dievybių vietą mėginta siūlyti Malalos kronikoje minimas deives Medeiną ir Žvėrūną**. Greimas atsisako jas sieti su žemdirbyste ir vaisingumu. Pasak jo, tai – laukinės, gamtinės erdvės deivės, priklausančios nekultūrinio ar antikultūrinio sakralumo sričiai. Įtraukęs į šią bylą ir Medeinos antrininkę Ragainą-Raganą, jis svarsto dviprasmiškus šių gamtiškų deivių santykius su pirmosios funkcijos dievybe, „kurios žinioje yra gyvenimo ir mirties, sveikatos ir negerovių reikalai".

Magiškojo suverenumo funkciją iki religinės reformos vykdo senasis požemio karalystės valdovas Velinas. Jo atitikmenį prūsų mitologijoje – Patulą – apibūdina žmonių, jaučių ir arklių kaukolės. Įsigalėjus lavonų deginimui, magiškąją Velino funkciją perima dievybė, susijusi su ugnimi – Kalevelis. Požeminės ugnies kulto steigtį paliudija Šventaragio ir Šovio mitai. Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės klestėjimo laikotarpiu magiškoji funkcija įsilieja į karinę, pagrįsdama valstybės ekspansiją „ideologiniu solidumu ir stangrumu". Vėlių valdovas saugo ir įkvepia „gausiavėliavius lietuvius", žygiuojančius į karą su visais savo mirusiaisiais. Priėmus krikščionybę, senasis požemio valdovas sutapatinamas su Šėtonu – visų blogio jėgų įsikūnijimu.

* A.J. Greimas, „Apie atsitikimus vadinamuosiuose humanitariniuose moksluose", in *Mitologija šiandien*, Vilnius: Baltos lankos, 1996, p. 40.

** N. Vėlius, „Lietuvių mitologijos rekonstrukcija", in *Tautosakos darbai*, 1993, 2(9), p. 67–68.

Gerokai supainiota dievo Perkūno, kurį pažįsta visos trys baltų tautos, byla. Stryjkowskio kronikoje Perkūno kulto įvedimas priskiriamas Gediminui, pastačiusiam Vilniuje Perkūno stabą ir paliepusiam šio dievo garbei dieną naktį kūrenti amžinąją ugnį. Greta jau anksčiau įsteigtos Velino-Kalevelio ugnies ir Andojo pasiuntinių garbinimo „tamsioje girioje" Perkūnas atrodo atstovaujantis karinei funkcijai. Vėlesniuose paliudijimuose Perkūnui priskiriamos kuklesnės pareigos. Jis pasireiškia arba kaip agrarinių priedermių vykdytojas, pažadinantis ir apvaisinantis žemę, saugantis pasėlius nuo piktų dvasių, arba kaip dievų prievaizdas, dieviškosios ir žemiškosios tvarkos gynėjas. Greimo spėjimu, perleidęs karinę funkciją požemio dievui, Perkūnas tampa dievu prievaizdu, dešiniąja dievo viešpaties (o vėliau ir krikščioniškojo Dievo) ranka. Šiuo atveju karinė funkcija tarsi susilieja su magiškąja, o nuolatinė Perkūno ir Velnio kova atrodo kaip kova dėl karinio suverenumo galių.

Greimas ne sykį yra pabrėžęs, kad jo siūlomi problemų sprendimai galioja hipotezės teisėmis, kol nuoseklesni tyrinėjimai juos patvirtins arba paneigs. Lietuvių mitologai nepritaria tokiam Perkūno suverenumo nuvertinimui ir karinės funkcijos perleidimui Kaleveliui (Teliaveliui), iškilusiam drauge su religijos reforma*. Šios bylos, matyt, dar negalima laikyti užbaigta. Tačiau tai nepaneigia pagrindinio Greimo teiginio apie senosios lietuvių religijos trifunkcionalumą.

Kaip figūratyvų religinės reformos pagrindimą Greimas interpretuoja pirmąjį autentišką lietuvių mitą – pasakojimą apie Šovį, vėlių vedlį. Remiamasi Lévi-Strausso prielaida, kad „mitas yra taip sudėstytas, kad jis pats sau sudaro kontekstą" ir kad mitinio pasakojimo vienetų funkcinė reikšmė priklauso nuo paradigminių santykių pluošto**. Tai leidžia įžvelgti struktūrinius atitikmenis tarp pasakojimo apie šerno medžioklę ir įvairių laidojimo būdų

* Žr. N. Vėlius, *op. cit.*, p. 54–70; N. Laurinkienė, *Senovės Lietuvių Dievas Perkūnas kalboje, tautosakoje, istoriniuose šaltiniuose*, Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 1996, p. 67–71; D. Vaitkevičienė, V. Vaitkevičius, „XIII a. Lietuvos valstybinės religijos bruožai", in *Lietuvos archeologija*, 2001, 21, p. 319–328.

** C. Lévi-Strauss, „Mitų struktūra", in *Mitologija šiandien*, p. 59, 55–56.

aprašymo, tarp atpažįstamos *kepto* ir *žalio* maisto priešpriešos ir *deginamo* arba *pūdomo* kūno. Sūnų ir tėvo ginčas interpretuojamas kaip perėjimas nuo požemio dievų garbinimo prie dievų viešpačių kulto, nuo chtoninės žmogaus kilmės prie kraujo giminystės sampratos. Istorinis tėvo ir sūnaus ryšys, paversdamas vienkartinį veiksmą iš kartos į kartą perduodamu papročiu, įsteigia naują religinę instituciją ir įtvirtina dievų viešpačių triadą. Greimo interpretacija skiriasi nuo kitų Šovio mitų aiškinimų* tuo, kad čia mitinės reikšmės ne inkrustuojamos į pasakojimą, o išvedamos iš jo naratyvinės ir diskursyvinės struktūros. Mito semantika siejama ne su pasakojamosios pasakos katalogo motyvais arba su Malalos kronikos vertėjo mitinėmis pseudoidentifikacijomis, o su istoriniu Lietuvos kontekstu. Ar apribotume mitą folkloriniais „neteisingo poelgio" atitikmenimis, ar išplėstume jo laiką iki XIII a. pr. Kr., erdvę – iki anglų pasakų personažų, Sibiro šamanų, Tibeto lamaistų, o etimologines *sovicos* paraleles – iki šumerų, evenkų ir papuasų, – abiem atvejais tai būtų metodologinė atžanga, grįžimas prie įsivaizdavimo, kad tautos ir kultūros skolindavosi vienos iš kitų dievus ir tikėjimus, „kaip kad mes šiandien imame iš banko paskolas automobiliui pirkti".

Kaip pagonišką mitą Greimas interpretuoja Lietuvos metraščiuose užrašytą pasakojimą apie Vilniaus įkūrimą. Istoriškai įformintas mito siužetas, įteisindamas miesto steigtį, drauge pateikia glaustą pasaulio modelį. Šia prasme jį galima laikyti pagrindiniu politiniu tautos mitu, kaip Viačeslavas Ivanovas ir Vladimiras Toporovas „pagrindiniu mitu" indoeuropiečių kosmogonijoje laiko pasakojimą apie Griausmavaldžio ir jo priešininko kovą**.

Kaip ir sakmės apie Šovį analizėje, Greimas siekia atskleisti mitą generuojantį semantinį kodą taikydamas naratyvinės gramatikos procedūras. Specifiniu pasakojimo apie Vilniaus įkūrimą bruožu laikomas herojaus išvykimo ir ieškojimo sudvejinimas (Trakų ir Vilniaus įkūrimas). Sėkminga tauro medžioklė antrojo žygio metu

* Plg. B. Kerbelytė, „Algirdas Julius Greimas – mitologinių tekstų aiškintojas", in *Tautosakos darbai*, 1993, 2(9), p. 44-53; G. Beresnevičius, *Baltų religinės reformos*, Vilnius: Taura, 1995, p. 11–76.

** В. Иванов, В. Топоров, *Исследования в области славянских древностей*, Москва: Наука, 1974, с. 3, 164.

interpretuojama kaip *kvalifikacinis* herojaus išbandymas. Gedimino sapnas, dievų siunčiama žinia, numato *lemiamąjį išbandymą* – miesto įkūrimą ir *šlovinamąjį išbandymą* – būsimąją Vilniaus šlovę. Miesto įkūrėjo ieškojimas pasirodo besąs sutarties su dievais ieškojimas. Pasak Greimo, modalinė lietuvių mito struktūra skiriasi nuo analogiškų indų ir romėnų mitų, kur numanomas dievų pritarimas yra ankstesnis už sutartį tarp valdovo ir tautos. Leisdamasis į abu žygius, Gediminas faktiškai jau yra suverenas. Trakus jis įkuria naudodamasis pragmatine žemiškojo valdovo *galia*. Bet ji pasirodo nepakankama. Tauro medžioklės epizode Vilniaus įkūrėjas įgyja kognityvinę dieviškojo *žinojimo* kompetenciją.

Ideologinį mito turinį Greimas aptaria dviem atžvilgiais: kaip karaliaus įšventinimo ir kaip miesto-valstybės įkūrimo mitą. Miesto steigties mite atpažįstamas dvynių motyvo pėdsakas. Kad valdovo suverenumas būtų mitiškai įteisintas, būtina, kad iš pradžių būtų du broliai, kad pirmapradiškumą žymėtų rastų vaikų ar nežinomos kilmės situacija, pagaliau, kad antrasis dvynys būtų nužudytas tam, kad valdovas pasirodytų „vienintelis". Pasakojime apie Vilniaus įkūrimą mitinis Gedimino dvynys yra Lizdeika, kurį, pasak Stryjkowskio, „lopšyje ant medžio pakabintą" rado ir kaip savo sūnų augino kunigaikštis Vytenis, metraščiuose laikomas Gedimino tėvu. Modifikuotas brolžudystės motyvas išnyra Miechowitos *Lenkų kronikoje*, kur pasakojama, kad Gediminas buvęs Vytenio arklininkas ir iškilęs tik jį nužudęs. Skirtingi mito variantai, nepaisydami „istorinės tiesos", kiekvienas savaip pasisavina „mitinės tiesos" skiautes.

Binarinės struktūros, būdingos mitinei priešpriešų mediacijai, Vilniaus mite kryžiuojasi su ternariniu pasaulio skaidymu, atitinkančiu senosios lietuvių religijos trifunkcionalumą. Pastarąjį įtvirtina trys žymėtosios pasakojimo erdvės (dvi kalvos ir vienas slėnis), trys mitiniai įvykiai (tauro medžioklė, Gedimino sapnas ir Geležinio Vilko pasirodymas), trys kulto vietos Vilniaus teritorijoje. Dvinariškumą palaikantys istoriniai (akivaizdus Aukštutinės ir Žemutinės pilies buvimas) ir naratyviniai (dviejų mitinių temų susikryžiavimas) apribojimai neužgožia trinario šventybės pagrindimo.

Vilniaus įkūrimo mite dangiškąjį sutartinį suverenumą Greimas sieja su Dievaičiu Mėnuliu, už kurio slypi krikščionių jau pamirštas Andojas. Jo kultą išpažįsta tamsiame miške įkurdinti ir gyvates globojantys žyniai. Su magiškuoju suverenumu siejamas amžinosios ugnies ir mirusių protėvių kultas Šventaragio slėnyje, už kurio atpažįstama požemio dievo Velino arba po religijos reformos jį pakeitusio Kalevelio figūra. Perkūnui šioje konfigūracijoje Greimas nedvejodamas priskiria karinę funkciją.

Trinariškai pasiskirsto pirmykščiai elementai *vanduo* ir *ugnis*. Susieti su erdvine *viršaus* ir *apačios* opozicija, jie atitinkamai skyla į *žemutinį vandenį* ir *aukštybių vandenį*, *žemutinę ugnį* ir *aukštybių ugnį*. Visi vandenys priklauso Mėnulio sričiai, todėl tarp aukštybių vandenų ir žemutinių vandenų viešpatauja santarvė ir bendrininkavimas. Tuo tarpu aukštybių ugnis, priklausanti Perkūnui, ir žemutinė ugnis, atitekusi požemio valdovui, yra nesutaikomai priešiškos. Pasitelkęs semiotinį kvadratą, Greimas teigia, kad tarp Mėnulio ir Perkūno (kurie vienas kitą pakeičia) yra *priešingumo*, o tarp Velnio ir Perkūno (kurie vienas kitą naikina) – *prieštaravimo* santykis.

Žmogiškųjų galių srityje Gediminas, kurį Metraštis apibūdina kaip *teisingą* kunigaikštį, visada *laimintį* mūšiuose ir *laimingai* valdžiusį iki gilios senatvės, atstovauja sutartiniam suverenumui. Sekdamas Dumėziliu, Greimas priskiria mitinį Gediminą lunarinėms dinastijoms ir priešina jį soliarinėms dinastijoms, kurioms priklauso valdovai, gyvenantys „šėlsme ir kraujyje". Karinio suverenumo perleidimas mitiniam Goštautui sutvirtinamas jo pavardės semantika. Magiškajam suverenumui ir požemio dievo kultui atstovauja Lizdeika.

Vilniaus įkūrimo mite Greimas įžvelgia dvi ideologines sanklodas. Mitas pateko į Lietuvos metraščius ir išpopuliarėjo tikriausiai dėl to, kad atitiko XVI a. Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės diduomenės pastangas, priešingai lenkų siekiams, išsaugoti savo galią ir nepriklausomybę. Tačiau jį užrašę metraštininkai, patys būdami krikščionys, nesąmoningai perdavė jiems svetimą religinę ideologiją, grindžiančią Gedimino suverenitetą bei jo sostinės šlovę tiesiogiai pareikšta pagoniškųjų dievų viešpačių valia. Ypatingas dėmesys, kurį Gediminas rodo pagonių dvasininkų luomui, ati-

tinka pastangas įtvirtinti aukštą senosios religijos rangą po religinės ir politinės sumaišties, kilusios po Mindaugo krikšto, karūnavimo ir nužudymo. Tuo atžvilgiu Greimas lygina Gedimino mitą su indų ir romėnų mitais, kuriuose naujų karalysčių įkūrėjai priekaištauja savo pirmtakams, kad jie panaikino senąsias žynių kastas.

Nieko nežinodamas apie rankraštyje likusią Greimo analizę, Vladimiras Toporovas pateikė savąją Vilniaus steigties mito interpretaciją studijoje „*Vilnius, Wilno, Вильна*: miestas ir mitas"*. Toporovo analizės išeities taškas – binarinės erdvės opozicijos, koreliuojančios su vertybinėmis gyvenimo ir mirties, šventybės ir pasaulietiškumo priešpriešomis. Pasak šio tyrėjo, prasmę istorinei miesto egzistencijai suteikia „dangaus palaiminimas iš viršaus ir bedugnės palaiminimas slėnyje". Vertinant miesto steigties mitą kaip kosmogoninio mito transformaciją, su sakraliniu viršum siejamas Perkūnas, tauras, ragas, ugnis, taip pat ir erelis, kurio lizde buvo rastas Lizdeika. Apačioje atsiduria Griausmavaldžio priešininkas, kurį mite manifestuoja gyvatė ir velnias, taip pat vandens elementas. Vilko figūra atlieka mediatoriaus funkciją. Kaip chtoniškas gyvūnas, jis siejamas su kalno papėde (tai motyvuojama Vilniaus toponimais) ir priešpriešinamas ereliui. Tačiau Gedimino sapne Geležinis Vilkas atsiduria kalno viršūnėje ir ženklina Perkūno globojamą karinį suverenumą. Perkūnas Toporovo interpretacijoje yra absoliutus šventybės įsikūnijimas. Su Perkūno kultu siejamas ir mirusiųjų deginimas Šventaragio slėnyje (*ragas*, sudarantis antrąjį mitinio kunigaikščio vardo dėmenį, laikomas Griausmavaldžio atributu), ir „vyriausiasis pagonių vyskupas" Lizdeika.

Gediminą Toporovas laiko epine Perkūno transformacija, Geležinį Vilką nukalusius kalvius – Perkūno darbininkais. Vertybinėje viršaus ir apačios opozicijoje Griausmavaldžio priešininko vaidmuo atitenka Vilnios upei, lyginamai su besiraitančia gyvate. Pagal mito logiką („Perkūnas ugnimi nutrenkia Slibiną arba Gyvatę") pabaisos nugalėtojas, miesto (naujos visatos) įkūrėjas įveda naują tvarką, iš chaoso kuria kosmosą. Vilnios-gyvatės alonimas

* V. Toporov, *Baltų mitologijos ir ritualo tyrimai*, Vilnius: Aidai, 2000, p. 69–98.

įžvelgiamas Stryjkowskio minimose gyvatėse, kurias garbina tamsiame miške įkurdinti žyniai.

Loginę „pagrindinio" mito schemą modifikuoja fonologiniai Vilniaus toponimų atitikmenys mitiniuose indoeuropiečių terminuose. Vilnios upei ir miestui vardą davusioje indoeuropietiškoje šaknyje išskiriami du semantiniai poliai: *apačia, chtoniškumas, mirtis* ir *gyvybinė galia, vaisingumas, turtas, valdžia*. Tarp jų vyksta mitinė reikšmių mediacija.

Kaip ir Greimas, Toporovas įžvelgia Vilniaus steigties mite dvynių motyvą, bet jį sieja ne su turinio, o su išraiškos forma: sudvigubintu (*Krivė-Krivaitis*) pagonių vyskupo įvardijimu Stryjkowskio kronikoje. Keliama hipotezė, kad porinis vardas slepia brolį dvynį, kurį žynių tradicijos įkūrėjas paaukoja dėl būsimojo miesto. Pagal dvynių schemą bandoma rekonstruoti socialinę Vilniaus priešistorės struktūrą. Iš lietuviškosios Vilniaus toponimikos išskiriamas slaviškasis kompleksas, atpažįstamas žodžio *Krivis* šaknyje. Jis siejamas su *kreivumo, kairumo, svetimumo* semantika ir magiškąja funkcija. Vilniaus miesto mite Toporovas mato dviejų priešingų etninių ir socialinių elementų neutralizaciją ir sintezę.

Analizuodami tuos pačius tekstus, Greimas ir Toporovas prieina prie skirtingų išvadų. Binarinė klasifikacinė logika leidžia Toporovui lietuvių mite atpažinti universalias simbolines konfigūracijas, modeliuojančias pasaulio struktūrą ir sukeliančias įvairias jos transformacijas. Skaitomas paradigmatiškai, Vilniaus mitas atsiskleidžia kaip permanentinė kosmoso ir chaoso kova, nenutrūkstanti mirčių ir atgimimų grandinė. Žemiškojo gyvenimo įvykiai atsispindi transcendentiniame pasaulyje, į kurio centrą iškyla permainų skatintojo ir kosminės tvarkos palaikytojo lietuviškojo Griausmavaldžio – Perkūno figūra. Gediminas pasirodo kaip pasaulietinis Perkūno antrininkas, Lizdeika – kaip Perkūno žynys, tauras ir Geležinis Vilkas kaip zoomorfiniai Perkūno metonimai. Šitaip skaitomas mitas įgyja meno kūrinio bruožų ir sukelia stiprių estetinių išgyvenimų. Kebliau binarinę logiką pritaikyti epochoms, kuriose yra išryškėjusi įvairių ideologinių formų konkurencija bei diferenciacija. Dviejų etnonimų buvimas Vilniaus priešistorėje, Toporovo rekonstruojamas ling-

vistiniais instrumentais, visiškai tikėtinas, tačiau ką tai reiškia mito ideologijai?

Greimas analizuoja Vilniaus mitą kaip sintagminį pasakojimą, turintį žymėtą pradžią ir žymėtą pabaigą. Binarinį principą jis susieja su trinare senosios lietuvių religijos struktūra. Tai iš esmės keičia ir transcendentinių dievybių, ir žemiškųjų jų atitikmenų funkcijas. Karingasis Perkūnas nustoja buvęs vieninteliu dangiškuoju suverenu, užleisdamas Vilniaus įkūrėjo globą sutartinio suverenumo dievybei. Į žemiškuosius Perkūno antrininkus pretenduoja Toporovo nesudominęs Goštautas. Išskiriama savarankiška magiškojo suverenumo sritis, atstovaujama amžinosios požemio ugnies kulto ir žynio Lizdeikos. Indoeuropietiškasis Vilniaus miesto kontekstas ryškinamas ne signifikantų, o signifikatų lygmenyje.

Remiantis vienu kuriuo analizės metodu vargu ar įmanoma atkurti tam tikros istorinės epochos mitologinių vaizdinių visumą, susidedančią iš vienas kitam prieštaraujančių heterogeniškų elementų. Vilniaus įkūrimo mitas, kaip ir kiti lietuvių mitai, aiškinantys istorinius įvykius, gali būti skaitomas ir kaip figūratyvi kultūros išraiškos forma, ir kaip siužetu išreikšta ideologija. Šia prasme paradigminis ir sintagminis požiūris papildo vienas kitą. Tačiau interpretuojant konkrečias mitines realijas abu požiūrius sunku suderinti. Po Greimo tyrinėjimo vien paradigminis („indėniškas“) Vilniaus mito skaitymas atrodo nebepakankamas.

Kitas politinis mitas, funkcionavęs Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės diduomenės aplinkoje, – lietuvių didikų kilmės iš romėnų teorija. Metraščiuose pateikta Palemono giminės genealogija atrodo pavienių faktų ir savarankiškų istorijų vėrinys. Greimo analizės siekis – atskleisti genealoginio pasakojimo ideologiją, parodyti, kad metraščių istorija, „užuot buvus dirbtine tikrų vardų sąvarta, gali, priešingai, turėti mitinį matmenį ir, kitaip tariant, pateikti savotišką mitinę istoriją, kuri tuo pat metu būtų ir melaginga, ir tikra“*. Kaip ir analizuodamas Vilniaus steigties mitą, politinį užsakymą ginti Lietuvos valdovų prestižą, įtvirtinti jų požiūrį į valstybės istoriją Greimas laiko ideologiniu antsluoksniu. Giliosios

* Vilniaus universiteto bibliotekos Rankraščių skyrius, F 245-98.

reikšmės jis ieško ne mitą užrašiusiųjų galvose ar išoriniuose kultūriniuose kontekstuose*, o vidinėje struktūroje. Po paviršiniu pasakojimo lygmeniu – pranešimu apie mitinius pirmeivius, „steigiančius miestus, gyvenvietes, teikiančius vardus gamtos objektams"**, praskleidžiama gilioji struktūra. Palemono genealogija perskaitoma kaip mitinis lietuvių veržimosi į Rytus įteisinimas.

Lietuvos vienijimosi ir skirstymosi istorijoje Greimas mato trilypių ir keturlypių struktūrų samplaiką. Užimtos teritorijos paskirstomos tarp trijų Palemono sūnų (prie vandens įkuriami valdovo vardu pavadinti miestai-pilys), bet tauta paskirstoma pagal didikų giminių herbus į keturias tėvonijas – žemes. Trinariškumas ryškina dinamišką visumą, asimetriškus Palemono sūnų santykius: du sūnūs įsikuria prie upių – Spera prie ežero; du sūnūs įkuria miestus – Spera neįkuria; du sūnūs yra žemiškieji valdovai – Spera sudievėja; Barkus ir Spera – bevaikiai, Kūnas – palieka įpėdinių. Keturnariškumas apipavidalina visumą, grindžiamą simetriškais santykiais, homologija, situacijų kartojimusi.

Dieviškoje plotmėje išskiriamos trys baltiškojo panteono sritys. *Andojas*, „vandens ir visų vandenų dievas", globoja *Deltuvą*, nusidriekusią *Šventosios* pakrantėmis, – *Delčios*, jauno mėnulio kraštą, kurio kunigaikščiai virsta dievais arba būna garbinami kaip dievai. *Perkūnas* laikomas lietuviškuoju žemių tvarkytoju, tai yra dievų prievaizdu. Į karinės funkcijos sritį drauge su juo pretenduoja *Kalevelis*, po religinės reformos nurungęs savo konkurentą Veliną. Žmogiškųjų galių plotmėje trys suverenumo sritys susikryžiuoja. *Per-kūno* vardo apokopė atpažįstama Palemono pirmojo sūnaus *Kūno* varde. Trečiasis sūnus *Spera* hipotetiškai apibūdinamas kaip viena iš *Andojo* epifanijų. Su magiškąja funkcija siejamas naujo religinio kulto steigėjas *Šventaragis*. Trinarei žemesniojo politinio lygmens hierarchijai taip pat randama dieviškos plotmės atitikmenų. Pasakojime apie Naugarduko įkūrimą įžvelgiama analogija tarp Žemaičių didikų Griaužio ir Eikšio ir Nykštuko Griužo bei jo brolio Ekšo nuotykių žemėje ir danguje. Taigi Žemaičių didikai pasirodo

* Plg. G. Beresnevičius, „Palemono legendos periferinis turinys (2). Lietuvių ir airių atsikraustymo legendų paralelės", *Naujasis židinys – Aidai*, 2000, Nr. 11–12, p. 537–545.

** Ten pat, p. 544.

besą mitiniai dvyniai. Pirštų izotopijai priskiriamas ir trečiasis didikas Grumbis (arba Krumpis), apibūdinamas kaip „Perkūno miniatiūra". Keliama hipotezė, kad pirštai atstovauja dievams jų vaikystėje. Pateikdamas folklorinę medžiagą kaip argumentą politinio mito interpretacijai, Greimas teigia, kad Lietuvos metraščio autorius, veikdamas pagal labai bendras jam duotas instrukcijas išvesti lietuvių didikų gimines iš romėnų, „naudojosi visomis jo turimomis žiniomis, kurios didžiausia dalimi buvo ne rašytinės, o žodinės".

Pasaulio tvarkos samprata, pasireiškianti mituose organizuota dievų veikla ir funkcijų sistema, turi ir atitinkamą vaizdinę išraišką. Pasak Greimo, kultūra klasifikuoja ir išreiškia save figūratyviais kodais, paverčiančiais jutimines natūraliojo pasaulio savybes priemone „žmonijos ir pasaulio prasmei ir tvarkai išsiaiškinti". Atsiribodamas nuo XIX a. komparatyvizmo (ir šiuolaikinių jo sekėjų), ieškojusio figūratyvioje plotmėje pasikartojančių archetipų, Greimas ryškina figūrų izotopijas remdamasis funkcijų ir semantinių požymių palyginimu.

Figūratyvią mito kalbą Greimas suvokia kaip kompromisą tarp individo laisvės ir socialinės būtinybės susikalbėti. Figūrų teminės vertės yra sąlygojamos kalbos kodo, atpažįstamo visų tai kultūrai priklausančiųjų. Ideologinių turinių skirtį Vilniaus įkūrimo mite tyrėjas sieją su skirtingomis mitinėmis figūromis. *Tauro* figūros teminė vertė gretinama su lietuvių stebuklinės pasakos *Geležine Karve,* taip pat su atitinkamomis figūromis romėnų, indų, airių mituose, reiškiančiuose karaliaus pripažinimą arba diskvalifikavimą. Stryjkowskio paliudijimą, kad vieną Gedimino nušauto tauro ragų Vytautas, laukdamas karališkos karūnos, padovanojęs Vengrijos karaliui Sigismundui, Greimas laiko pagonišku papročiu, kuriuo Lietuvos valdovas simboliškai pasidalija savo suverenumu su Šventosios Romos imperijos imperatorium. *Geležinio Vilko* figūrai, įkūnijančiai būsimosios sostinės tvirtumą ir jėgą, savo ruožtu priskiriama karinė funkcija. Gedimino susapnuotas *Vilkas* gretinamas su romėnų *Vilke,* išmaitinusia ir perdavusia savo jėgą būsimiesiems miesto įkūrėjams. Vilko lyties pakeitimas, taip pat epitetas, primenantis lietuvių pasakos *Geležinę Karvę,* Greimo manymu, liudija, kad tai – ne vien genetinis skolinys.

Kaip figūratyvią ideologinio turinio išraišką Greimas analizuoja herbus, kuriuos Palemono bendražygiams priskiria Lietuvos metraštis. Paprastai jie laikomi pramanu arba XV a. Italijoje garsėjusių asmenybių vardų ir jų herbų ženklų imitavimu*. Greimo teigimu, nors Metraštyje minimi herbai tikriausiai buvo sukurti pamėgdžiojant kitur matytus antspaudus, kaip signifikantai jie galėjo būti priimti tik tada, jeigu atitiko priimančios kultūros reikšmių pasaulio elementus. Remdamasis ikonografine medžiaga, Greimas Lietuvos kunigaikščių ženkluose išskiria dvi evoliucijos fazes: tiesias linijas „grynai lietuviškoje heraldikoje" ir jų apvalėjimą, lanksčias formas lietuvių kunigaikščių, valdančių rusų žemes, ženkluose. Tai leidžia Kentauro figūroje, pasiskolintoje iš graikų mitologijos, atpažinti šaulį-lankininką ir geometrinių strėlės linijų, paliudytų didžiojo Lietuvos kunigaikščio Algirdo antspauduose, transformaciją. Pagoniškame kontekste Kentauras interpretuojamas kaip vienas iš lietuvių karo dievo apsireiškimų. Kentauro pakeitimas Vyčiu, pasak Greimo, ne tik simbolizuoja Lietuvos suvienytos valstybės įsteigimą, bet ir įtvirtina religinę reformą, iškėlusią Kalevelį į dievus viešpačius.

Figūratyvaus kodo atpažinimas keičia folklorinių tekstų skaitymo perspektyvą. Mato Slančiausko užrašyta pasaka apie Nykštelį, skaitoma horizontaliai, atrodo visiškai aiški, bet ne itin prasminga. Papildęs ją penkiais variantais iš įvairių rinkinių ir išskyręs pasikartojančias reikšmės struktūras, Greimas siūlo skaityti šį pasakojimą kaip mitą – užšifruotą, bet prasmingą tekstą.

Pasak Lévi-Strausso, „mitą sudaro jo variantų visuma, todėl struktūrinė analizė turi nagrinėti juos visus kartu"**. Vadovaudamasis šiuo principu, Greimas mitinį Nykštuko turinį bando perskaityti Hermio mito kodu. Gastono Paris'o hipotezei, kad visoje Europoje pažįstamas folklorinis nykštukas yra mitinis graikų dievo Hermio antrininkas, Greimas ieško argumentų ne atsitiktiniuose išraiškos („motyvų") sutapimuose, o personažų funkcijose ir at-

* G. Beresnevičius, „Palemono legendos periferinis turinys (2)", p. 539; E. Raila, „Lietuvos atradimas, arba Palemono prolegomenai", *Naujasis židinys – Aidai*, 1995, Nr. 4, p. 298–303.

** C. Lévi-Strauss, „Mitų struktūra", p. 62.

ributikoje. Už skirtingų vardų atsiskleidžia bendras semantinis turinys: *vagystė, iškalba, mainai*. Tai, kas paviršutiniškai skaitant atrodo atsitiktinė detalė (išmetama karvės mėsa), mitiniame lygmenyje apibūdina aukos padalijimą tarp dievų ir žmonių. Lietuvių mitas ne tik atkartoja ką tik gimusio Hermio nuotykius išoriniame pasaulyje, bet praskleidžia prenatalinę herojaus būseną. Tai išryškina mitinę prasmę ir tų epizodų, kurie šiaip atrodo tik juokingų įvykių aprašymai. Kaip ir Vilniaus įkūrimo mite, skirtingus turinius apipavidalina zoomorfinių figūrų skirtis: karvė siejama su dieviškuoju žinojimu, bet taip pat su vidujybe, sąmone, vilkas – su pragmatine veikla, balso galia. Nykštuko gimimas iš bezdalo aiškinamas kaip apverstas dievo įkvėptos gyvybės variantas. Semantinės kategorijos *gimimas* vs *mirtis* ir *apačia* vs *viršus* išryškina Nykštuko – dar ne žmogiško padaro – ir vėlės – aukštesnės už žmogų, tobulesnės būtybės – mitinę giminystę.

Signifikatų lygmenyje ieškoma atitikmenų valoniškajai Nykštuko – dangaus ratų vežėjo – versijai. Semantinė asmenvardžių, kuriais Lietuvoje įvardijamas ratų šeimininkas, analizė leidžia Greimui laikyti jį Nykštuko antrininku. Pereidamas iš žmogiškojo mikrokosmoso į žvaigždynų makrokosmosą Nykštuko mitas įgyja kosmologinio mito bruožų. Griužo ratų sukimasis dangaus skliaute susiejamas su Mečislovo Davainio-Silvestraičio sakmėje aprašyta „eismo katastrofa", pranašaujančia saulėtekį. Sakmėje įvardyti du broliai – Griaužas ir Ekšas – Greimui primena dangiškąją Kastoro ir Polukso porą graikų mite. Dangaus keliauninkei Griaužio dukrai identifikuoti pasitelkiama pasaka apie Nykštuką ir Uogelę. Į mito transformacijų virtinę – kaip tautosakinis politinės mitologijos šaltinis – įtraukiamas ir Lietuvos metraščio pasakojimas apie Lietuvos didikus Griaužį ir Eikšį, lydėjusius Naugarduko įkūrėją Erdvilą.

Rekonstruodamas dingusius mitus, Greimas savo teiginius formulavo ne kaip atsakymus, o kaip klausimus, į kuriuos reikia atsakyti. Jis numatydavo galimas figūrų sankabas, net jei surinktos etnografinės medžiagos nepakakdavo joms įrodyti. Pateiktų leksinių Nykštuko ir Grigo paralelių tyrėjas nepratęsė naratyvinio lygmens analize. Liko neatskleistos ir Nykštuko meilės istorijos, apie kurias užsiminta paskutiniame studijos poskyryje.

Trečiasis greta dviejų mitologinių studijų tomų Greimo projektas – lietuvių mitologijos žodynas, kuriam jis medžiagą kaupė ne vieną dešimtį metų. Jo sodybos – La Chaussée – bibliotekoje išliko 4579 lapai išrašų, sudėtų į metalines dėžutes. Dabar jie saugomi Vilniaus universiteto bibliotekos Rankraščių skyriaus Greimo fonde (F 245-112). Kaip matyti iš bandymų šią medžiagą klasifikuoti, Greimas mitinių objektų ir vardų analizę kreipė į jų funkcijų senosios lietuvių kultūros kontekste analizę. Gretindamas įvairius duomenis, jis stengėsi nustatyti homologijas, sinchroninę faktų koherenciją. Konkretūs tekstai jam buvo ne teorijos iliustravimas, o jos patikimumo išbandymas. Kaip lauko tyrėjas, jis stengėsi atskleisti mitinę faktinių duomenų prasmę čia pat, tyrinėjimo kontekste, peržengdamas mitinių ir nemitinių tekstų, prasmingų ir bereikšmių gestų, apeigų ir žaidimų skirtį. Suvokdamas, kad mitinis matmuo aprėpia visą kultūrą, Greimas bandė rekonstruoti mitologinius elementus ir giliajame, ir figūratyviame lygmenyje.

Sumanytasis lietuvių mitologijos žodynas neatsiejamas nuo didžiųjų leksikografinių Greimo darbų. Mitinių vardų sąsajas išraiškos plotmėje jis grindė esmine šaknies ir fleksijos perskyra, atpažįstamų morfemų reikšmėmis. Nepiktnaudžiaudamas indoeuropietiškais palyginimais, mitemų semantinį pamatą ryškino pirmiausia lietuvių kultūros semantinių kategorijų kontekste.

Mitologiją Greimas lygino su kultūrine archeologija, bandančia iš kelių šukių atkurti visą vazą, iš kelių išsilaikiusių mūrų – nubrėžti viso miesto planą. Akivaizdu, kad tokiems kasinėjimams reikia sutelktų pastangų. Greimas tikėjosi, kad jo pradėtus darbus tęs jaunesnė mitologų karta, „jautresnė šiems kultūros reikalams". Provokuojančios reikšmių tyrėjo įžvalgos tebelaukia lygiaverčio atsako.

Kęstutis Nastopka

UAB „Baltų lankų“ leidyba
Laisvės pr. 115a–54, LT-06119 Vilnius
http://www.baltoslankos.lt
leidykla@baltoslankos.lt
Spausdino UAB „Vilniaus spauda“,
Viršuliškių sk. 80, LT-05131 Vilnius
Tiražas 2000 egz.

Algirdas Julius Greimas tyrinėjo lietuvių mitologiją remdamasis jo paties įsteigtos Paryžiaus semiotinės mokyklos principais. Mitą jis laiko figūratyvine visuomenės ideologijos forma, pasakojimu, atsakančiu į esminius žmogaus būties klausimus. Knygoje perspausdinamos Greimo mitologinės studijos *Apie dievus ir žmones* (1979) ir *Tautos atminties beieškant* (1990), pasakų ciklo apie bebaimį herojų semiotinė analizė (1970), rankraštyje likę Gedimino sapno ir mitinės Palemono giminės genealogijos tyrinėjimai, studija *Apie Nykštuką ir Grigo ratus*, medžiaga lietuvių mitologijos žodynui. Baigiamajame Kęstučio Nastopkos straipsnyje aptariama Greimo mitologinių studijų metodologija.

ISBN 9955-584-78-5

9 789955 584780